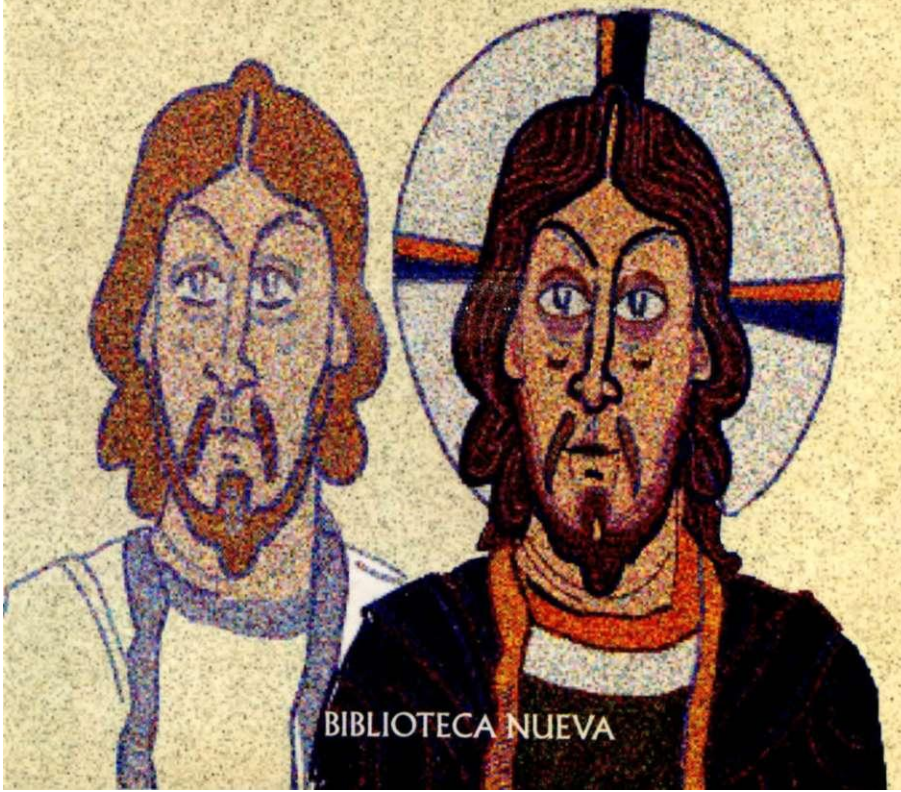
ENSAYOS

Maurice Sachot

La *invención* de Cristo

Génesis de una religión



BIBLIOTECA NUEVA

Maurice Sachot

LA INVENCION DE CRISTO

Génesis de una religión

Traductor
Armando Ramos García

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: A. Imbert

© Maurice Sachot, 1998
© Editions Odile Jacob, Paris (France), 1998
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1998
Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 84-7030-615-4
Depósito Legal: M-41.990-1998

Impreso en Rogar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

ÍNDICE

ABREVIATURAS 13
INTRODUCCIÓN 21

PRIMERA PARTE

El movimiento cristiano, homilía del judaismo

INTRODUCCIÓN 31

I. — LA PROCLAMACIÓN SINAGOGAL 37
Judaismo palestino y judaismo helenístico 38
La sinagoga en el siglo I de nuestra era 41
Orígenes y transformaciones más importantes 45
El *médium* dominante 49

II. — JESÚS 55
Declaración inaugural de Jesús 57
La educación sinagogal de Jesús 62
La experiencia bautista 69
«Ha llegado el reino de Dios» 71

III. — Los DISCÍPULOS 77
Una realización subversiva 78
Del *médium* de reconocimiento 78
... a su vuelco 80
Homilía de los discípulos 84
Del judaismo a los primeros cristianismos 88
Ensimismamiento del judaismo palestino 89
La Diáspora cristiana 100

— Conversión de «helenistas» en Jerusalén 101
— Pablo de Tarso: la ampliación del discurso cristiano 104

BIBLIOGRAFÍA 111

SEGUNDA PARTE

El movimiento cristiano, filosofía en el mundo helenístico

INTRODUCCIÓN 119

I. — DEL «JUDAISMO» al «CRISTIANISMO» 123
Filón de Alejandría o la filosofía como sirvienta del judaismo 126
La filosofía en el sistema filoniano 127
El judaismo helenístico como filosofía 131
Flavio Josefo o las escuelas del judaismo 136
Refundación del movimiento cristiano como filosofía 140

II. — DISCURSO DE VERDAD 145
Enseñanza de la filosofía y formación del cristianismo 146
Las escuelas cristianas gnósticas en el siglo II 151
La «escuela» de Valentín 154
La «escuela-Iglesia» de Marción 156
La «escuela» integrada aunque independiente de Clemente de Alejandría 158
Ortodoxia y heterodoxia 161
Subversión de la filosofía 163
El cristianismo frente al judaismo y a las escuelas internas 166
— Cristianismo y judaismo 166
— Cristianismo y escuelas internas 168

BIBLIOGRAFÍA 173

TERCERA PARTE

El cristianismo, religión romana

INTRODUCCIÓN 179

I. — SUBVERSIÓN CRISTIANA DE LA RELIGIÓN ROMANA 181
Una «religión cívica» 185
La superstición cristiana 189
La osadía de Tertuliano 196

II. — EL CRISTIANISMO, RELIGIÓN ROMANA Y CRISTIANA 203
La nueva religión 205
Romanización del cristianismo y cristianización de la romanidad 208
La Iglesia como institución romana 212
Del cristiano hombre del pueblo al fiel servidor 215
De la verdad revelada a la verdad decretada 219
La religión cristiana, «organización materializada» 226

BIBLIOGRAFÍA 237

CONCLUSIÓN 241

BIBLIOGRAFÍA 251

ABREVIATURAS

Ab	Abdias
Ag	Ageo
Am	Amos
Ap	Apocalipsis
Ba	Barite
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
Col	Colosenses
1 Cro	1.° Crónicas
2 Cro	2.° Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	**Ester**
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Firn	Filemón
Flp	Filipenses
Ga	Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit

Jl	Joel
Jn	Juan
1 j n	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jon	Joñas
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Judas	Judas
Lc	Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	1.° Macabeos
2 M	2.° Macabeos
Mc	Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Mateo
Na	Nahúm
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	1.ª Pedro
2 P	2.ª Pedro
Pr	Proverbios
Qp	Eclesiastés (Qohélet)
1 R	1.° Reyes
2 R	2.° Reyes
Rm	Romanos
Rt	Rut
1 S	1.° Samuel
2 S	2.° Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1.ª Timoteo
2 T	2.ª Timoteo
1 Ts	1.ª Tesalonicenses

2 Ts	2.ª Tesalonicenses
Tt	Tito
Za	*Zacarías*

LIBROS DE LA ANTIGÜEDAD

Api. JOSEFO, *Contre Apion,* texto de Théodore Reinach, trad. francesa de Léon Blum, París, Les Belles Lettres, 1930.

AJ. JOSEFO, *Antiquités juives, Jewish Antiquities,* texto griego y traducción inglesa de H. St. S. Thackeroy y Ralph Marcus, Londres, The Loeb Classical Library, 1950.

Gu. I JOSEFO, *Guerre des Juijs,* ed. Pelletier André, t. I (libro I), París, Les Belles Lettres, 1975.

Gu. II JOSEFO, *Guerre des Juifs,* ed. Pelletier André, t. II (libro II y III), París, Les Belles Lettres, 1980.

En español

JOSEFO, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos.* Introducción y notas de Maria Victoria Spottorno y José Ramón Busto Saiz, Alianza Editorial, Libro de Bolsillo.

INTRODUCCIÓN

EL ÁMBITO MEDIOLÒGICO

Nuestros hábitos de pensamiento y nuestra compartimentación disciplinaria del saber han construido, de forma insensible, un muro entre el universo «noble» de las ideas, de los saberes, de los valores, y el mundo «prosaico» de las herramientas, de los medios de difusión. «El campo mediológico» va a emplearse a fondo para derribar ese muro.

¿Por medio de qué redes, de qué métodos de organización se constituyó, en el pasado, tal o cual herencia simbólica? ¿Qué modifica el invento técnico actual en tal o cual institución? ¿Cómo lo nuevo modifica lo viejo?

Sin ningún *a priori* doctrinal, esta colección acogerá los estudios precisos y documentados que permitan comprender las interacciones, siempre más decisivas, entre nuestra cultura y nuestras máquinas. Entre nuestros fines y nuestros medios. Entre nuestros símbolos y nuestras herramientas.

REGÍS DEBRAY

En el año 1438, los obispos occidentales se reunían, en Ferrara, con sus colegas orientales con el fin de llevar a cabo un nuevo concilio. Para ellos, no hay duda alguna de que el *credo,* tal como lo recitan, es la obra de los propios apóstoles: éstos, tomando la palabra uno después de otro bajo la inspiración del Espíritu Santo que acababan de recibir, formularon, cada cual por su lado, uno de los doce artículos que lo componen. De ahí justamente su nombre de *Símbolo de los Apóstoles.* Pero grande fue su sorpresa cuando esa no era la concepción que sus colegas orientales tenían sobre los orígenes del *credo.* Lo que creen que es un auténtico relato histórico no es en realidad más que una leyenda, cuya forma más antigua viene relatada por Rufino, autor latino que escribía a finales del siglo IV[1].

Ese desconocimiento de los orígenes de la tradición cristiana por parte de los mismos que se dicen sus garantes, puede que hoy nos haga sonreír. Nuestro conocimiento de la historia del cristianismo original es hoy mucho más profundo que el suyo. Gracias a los trabajos de los exégetas y los historiadores, nuestros conocimientos se han incrementado considerablemente y, a la vez, se han precisado. Lo sabemos.

---

[1] Rufino, *Sobre el Símbolo de los Apóstoles (Patrología latina),* 21, 337. San Ambrosio de Milán hace igualmente alusión en su *Explicación del Símbolo.* La precisión según la cual cada apóstol habría enunciado un artículo del *credo* aparece en el siglo VI (véase, por ejemplo, un sermón del siglo VI transmitido bajo el nombre de san Agustín, *PL,* 39, 2189-2190).

¿Lo sabemos? Entre el 25 y el 29 de marzo de 1997, el público francés pudo beneficiarse, en cuanto a Arte, del documental *Corpus Christi,* serie de cinco emisiones excepcionales por su originalidad y su calidad, sobre el proceso y la muerte de Jesús. Durante cerca de cinco horas, los espectadores pudieron seguir a exégetas e historiadores en la lectura sabia que hacen de una sola página de san Juan. Los franceses pudieron aprender mucho sobre las circunstancias de la muerte de Jesús, sobre la documentación de que disponemos o sobre la manera de tratarla. Pero también reveló que la disciplina exegética aún no se ha desprendido de una lectura «teológica» de la historia. La discusión que se inició en relación con la inscripción *INRI*[2] sobre la cruz es, a ese respecto, significativa. Según ese *titulus,* Jesús fue condenado a muerte porque habría pretendido restablecer la monarquía en Israel. Esta afirmación viene condenada en los evangelios y no en los archivos judíos. La primera cuestión que uno se plantea es pues la del valor histórico de esa inscripción. ¿Puede atestiguar, tras la confrontación del resto de la documentación, que Jesús pretendió efectivamente convertirse en rey y que fue realmente el motivo de su condena? O bien, ¿confirma solamente que el título de rey era en esa ocasión uno de los numerosos títulos de Jesús y que sus discípulos comprenden o, al menos, debían tomar partido en relación con ellos? La respuesta, que hubiese dado preferencia a la segunda hipótesis, no se dio de forma clara. Por el contrario, la discusión sobre el motivo histórico de la condena tuvo lugar como si la primera hipótesis fuera la buena, es decir, que Jesús había dado muestras de querer ser rey.

Sin saberlo, la exégesis está al borde del historicismo, que es la forma sabia de la lectura tautológica de la historia cristiana. Consiste en retener como datos históricos para los tiempos de Jesús categorías históricas que fueron ulteriores. «Cristo» (o «Mesías»), por ejemplo, es una categoría empleada por los discípulos de Jesús para definir el papel que le reconocen en la historia del pueblo judío. Esa categoría les permite relatar la vida de Jesús y ponerla por escrito. El historicismo consiste en retomar seguida-

[2] **Inscripción que significa «Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos».**

mente como históricas las palabras y gestos de Jesús que no son, en realidad, más que la escenificación de esa categoría. Lo que es histórico es esa misma categorización de Jesús y lo que la fundamenta. Invertir la relación, es tomar la presa por su sombra.

El historicismo no es la única forma de una concepción apologética de una historia del cristianismo. Existen otras categorías que la crítica mediológica debe hacer pasar por la criba. La noción de «origen» como código genético debe ser una de ellas. Lo atestigua, por ejemplo, el título que uno de nuestros mejores exégetas protestantes, Etienne Trocmé, acaba de dar a una obra destinada al público en general sobre los cien primeros años del movimiento cristiano: *L'Enfance du christianisme*[3]. No le causaremos la afrenta de encerrar en una metáfora genética una exposición cuya lectura recomendamos vivamente para todos gracias a la claridad de expresión y solidez documental. Sólo queremos subrayar que la historia de los orígenes del cristianismo no está —también sobre ese punto— libre de la noción de «tradición», cuya definición consiste en atribuir al propio origen la forma presente de la creencia. De acuerdo con su perspectiva, tiende a atribuir al instante original todo lo que se construyó seguidamente. Si admite un desarrollo del dogma y de las instituciones, ese desarrollo sólo afecta a su formulación, no al fondo. En ese caso, la historia se reduce a una *explicación* progresiva de un contenido enteramente dado en su origen, explicación concebida como un desarrollo continuo, como el crecimiento de un bello árbol, inscrita ya en las potencialidades de la semilla.

El cristianismo no surgió totalmente hecho, al igual que Atena que salió completamente armada de la cabeza de Zeus o Adán moldeado como adulto por las manos de Yahvé. Si Jesús ha sido reconocido como Cristo, hasta el punto de que a partir de ahora es imposible despejar con certeza la fisonomía del Jesús histórico, ese reconocimiento y esa afirmación no han dejado de elaborarse y transformarse profundamente en el transcurso de la historia. Si el cristianismo es una «religión», hasta el punto de pasar por ser el paradigma de todas las religiones, de ello no se des-

[3] **París, Noésis, 1997.**

prende que esa definición estuviese inscrita desde su inicio. Sólo se constituyó realmente con la expresión latina del fenómeno cristiano, a finales del siglo n. Al igual que cualquier otra historia, la historia del cristianismo no depende de una historia programada de antemano. No preexistía al procedimiento por medio del cual la alcanzó. El génesis de la «fe en Cristo», escribe Régis Debray, «muestra mejor que cualquier otra experiencia histórica esa verdad general según la cual *el objeto de la transmisión no preexiste a la operación de su transmisión* »[4].

Siguiendo este planteamiento, deberemos retomar en su raíz la débil noción de influencia del entorno, del que esta escritura hace ampliamente uso. No se trata de subestimar esa influencia, aún menos de negarla, sino de plantear de otra forma la relación que establecemos entre el entorno y el fenómeno estudiado. En efecto, esta relación se plantea de forma paradójica por parte de los historiadores del cristianismo. Por un lado, consideran esa influencia como determinante. Funciona como el verdadero principio de explicación de la evolución histórica del cristianismo. Por otro lado, afirman que no afecta en absoluto a su naturaleza. La sucesiva inscripción del cristianismo en las diversas áreas culturales, por ejemplo, se considera habitualmente como una explicación de las transformaciones que le afectan. Pero, al mismo tiempo, se dice que los cristianos aprovecharon esas culturas para hacerse comprender por sus representantes, y que esos recursos no han sido más que instrumentos externos, sin incidencia profunda sobre sus concepciones y sus prácticas. Por nuestra parte, consideramos que *el entorno presta su apoyo a la propia definición del cristianismo*. Entra en el propio proceso de su constitución, de tal forma que no sólo el cristianismo se ve efectivamente transformado por el entorno que le lleva, sino que lo transforma a su vez, hasta el punto de hacer que, a la larga, la distinción aparezca como imposible, en la nueva civilización resultante, entre lo que es propiamente cristiano y lo que no lo es.

Se dirigirá la misma crítica al uso de la noción de sincretismo, otra categoría que se menciona sistemáticamente cuando se trata

[4] **Régis Debray, *Transmettre,* París, Éditions Odile Jacob, 1997, pág. 37.**

de religión o de fe, como, por ejemplo, cuando se trata de definir las relaciones entre el judaismo y el helenismo, o entre el cristianismo y ese mismo helenismo. O bien, la realidad es objetivamente una amalgama inextricable que no responde efectivamente a ningún principio de organización. En ese caso, el término de sincretismo es apropiado. O bien, aún presenta cierta coherencia, o incluso un orden interno perfectamente estructurado. Esa coherencia debe ser entonces definida y explicitada. Calificarla, sin otra forma de procedimiento, de sincretismo, es como enmascararla. Esa es también una dimisión intelectual de origen apologético.

En lo más alto de estas tres palabras clave —muestra de cierta pereza intelectual—, como son origen, entorno y sincretismo, culmina la preconcepción más importante: la religión. El historiador del cristianismo la utiliza de inmediato como natural y primaria para comprender y analizar el movimiento cristiano desde sus orígenes. Desde el primer momento, se la considera como «religión». Por su naturaleza es «religión». Pues bien —¿deberíamos subrayarlo?—, la noción de religión que emplea no es ni primitiva ni universal. Es la matriz primera en la que se situó el cristianismo. Es la matriz que él mismo acondicionó, tratando de definirse en el seno de la latinidad después de siglo y medio de existencia, es decir, después de siglo y medio durante el cual se pensó y se desarrolló en otras matrices fuera de la religión.

De estas pocas críticas, que trataremos de articular con precisión, se desprende que el análisis que aquí presentamos de los orígenes del movimiento cristiano, desde sus comienzos hasta su integración en la romanidad como *religio romana christianaque* («religión romana y cristiana») no se suma a los que lo precedieron. Una misma historia vista de otra forma se convierte en otra historia.

Primera Parte

El movimiento cristiano, homilía del judaísmo

INTRODUCCIÓN

El cristianismo no se desarrolló al afirmarse diferente del judaismo, sino al pretender no ser otra cosa que el judaismo en lo que tiene de más auténtico. Deberemos buscar el principio inductor de diferenciación, la estructura estructurante, la matriz que llevó y dio nacimiento al cristianismo en el interior del judaismo, incluso en el centro del judaismo y no en su periferia. Con el judaismo debemos pensar el cristianismo naciente. Con el mismo debemos pensar el otro[1]. Con categorías judías debemos dar cuenta de la emergencia de lo que ya no será judío a la vez que pretende serlo plenamente.

Segunda afirmación: el cristianismo lo inició Jesús. Ciertamente, no debemos considerar a Jesús como el «fundador» de la «religión» cristiana, términos que, aquí, serían totalmente impropios. Pero es realmente difícil no reconocer que fue el iniciador del movimiento que, más tarde, dio origen al cristianismo y a la religión cristiana. Es pues hacia él que conviene mirar para encontrar respuesta. Fue él el que permitió el paso del judaismo al cristianismo. Pero el examen de esa convicción choca con una dificultad importante: la documentación de la que dispone el historiador. Coloca a este último en una situación particularmente irritante.

[1] **Esta cuestión ha sido planteada y tratada históricamente muy bien por François Blanchetière en «Comment *le même* est devenu *l'autre?* Ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés?», *Revue des sciences religieuses,* 71, núm. 1 (1997), págs. 9-32.**

Para comenzar, no dispone de ninguna documentación contemporánea que sea exterior al ámbito cristiano, es decir, de una documentación capaz de suministrar algunas indicaciones no marcadas por la fe sobre la formación de un movimiento que cambiará la faz del mundo. Y sin embargo, el movimiento cristiano no tiene su origen en la prehistoria o en una época en la que la documentación escrita, por definición, estuviese ausente. Pertenece perfectamente a la historia. Se formó incluso en el seno de un mundo capacitado para registrar y comentar todo lo importante que podía acontecer: el mundo grecorromano. Pues bien, éste es completamente mudo sobre el asunto. La emergencia del cristianismo escapó por completo a la mirada de sus funcionarios y sus historiadores, así como a la de los historiadores judíos contemporáneos[2]. Ese silencio está a la medida de la humildad de sus orígenes y de la ceguera de los poderosos de este mundo, dirán algunos. Y podrían añadir, de todas formas, que todo lo que la historia oficial podría haber dicho sobre ello, sería poca cosa en comparación con los documentos que los cristianos han conservado ellos mismos sobre sus orígenes y que, debido a que emanan del interior del movimiento, le dan una imagen mucho más profunda y más fiel.

Sin duda alguna, aunque —segunda razón que irrita al historiador— dicha documentación cristiana, constituida en lo esencial por los escritos reunidos en el Nuevo Testamento, no es la primera, sino la segunda. Ningún texto emana directamente de Jesús. Éste, que provocó la ruptura en la continuidad del ju-

[2] **Habrá que esperar a los años 110-120 para que el hecho cristiano y el nombre de Christos (o Chrestos) sean mencionados por escritores latinos (Plinio el Joven, Tácito y Suetonio). Evocaremos su testimonio en nuestra tercera parte. En cuanto al historiador judío Flavio Josefo, menciona dos veces el nombre de Jesús en las *Antigüedades judaicas,* una obra escrita hacia el año 95: la primera, en una corta nota dedicada a Jesús *(A. J.,* 18, 63-64), y la segunda, a propósito de la ejecución de un «tal Santiago, hermano de Jesús llamado el Cristo» *(A. J., 20,* 200). Lo engorroso en esas menciones, sobre todo la primera, que da a entender que Josefo cree en la mesianidad de Jesús, es que no son fiables, incluso en un censo más corto dado por la tradición indirecta: llevan la marca de un retoque cristiano.**

daísmo, no dejó ningún escrito de su mano. En cuanto a los que relatan sus palabras y gestos, que describen con muchos detalles los acontecimientos que hicieron de su vida una existencia fuera de lo común, lo transmiten a través de un filtro, lo que hace que nunca se consiga disociar la parte que depende del Jesús histórico de la parte que depende de la reconstrucción. En pocas palabras, ese filtro es la figura de Cristo. Las fuentes cristianas no hablan de Jesús, sino de Cristo, o, para ser más exactos, sólo hablan de Jesús en cuanto Cristo. Lo que se dice *de* Jesús es indisociable de lo que se dice *sobre* Jesús. Y eso no es todo. El discurso acerca de lo que los cristianos mantienen sobre Jesús en la figura de Cristo, se desdobla de un discurso que mantienen sobre ellos mismos. La figura del Cristo que muestran tiene pues, como Jano, dos rostros: uno que gira sobre el Jesús de la historia, el otro que gira hacia los discípulos que, por otro lado, están lejos de formar un grupo homogéneo y estable. La palabra Cristo dice tanto o más sobre los cristianos que sobre Jesús[3]. El historiador, sometido a ese doble espejo de múltiples facetas, se halla pues ante la imposibilidad de poder captar quién fue realmente Jesús, a pesar de que debe suponer que no fue un personaje cualquiera, no sólo porque tuvo discípulos, sino sobre todo porque fue investido de la figura del Cristo, convirtiéndose así en el iniciador de un movimiento que se ha mantenido, ampliado e impuesto.

Ciertamente, gracias a la incesante labor de los historiadores y de la exégesis que somete toda la documentación disponible a una investigación histórico-crítica siempre renovada, los escritos neotestamentarios e intertestamentarios[4] se incrementan: es posible actualmente devanar parte de los hechos en la historia y el

[3] **Identificar únicamente Cristo a Jesús, como se hace instintivamente, enmascara el otro rostro de la figura crística que es la propia institución cristiana. Véase el capítulo titulado «Le mystère de l'incarnation», en Régis Debray, *Cours de médiologie générale,* París, Gallimard, 1991.**

[4] **Señalamos al lector que puede encontrar, en traducción francesa *y* en un único volumen, la mayor parte de los textos intertestamentarios, en *La Bible. Écrits intertestamentaires,* edición publicada bajo la dirección de André Dupont-Sommer y Marc Philonenko, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1987.**

espacio, distinguir grupos y personas, devanar ciertos hilos de la madeja de las construcciones cristológicas, teológicas o eclesiológicas. La historia del cristianismo original, en cuanto a historia de las primeras comunidades cristianas, va saliendo progresivamente del limbo. Por el contrario, la historia del Jesús histórico no avanza. Definir su personalidad, vislumbrar con alguna certeza lo que fueron sus propias palabras —las *ipsissima verba*— y los actos que efectivamente realizó —los *ipsissima gesta*—, es tarea imposible. Desde un punto de vista heurístico, merece sin duda que se emprenda. Pero su término se parece al horizonte: se va alejando a medida que nos acercamos a él.

Eso es debido al principio fundamental y totalmente justificado que guía la investigación exegética. Directamente, Jesús no puede ser conocido. Pero asegura el paso entre el judaismo y el cristianismo que, en parte, sí pueden conocerse. Lo que no se explica por medio de uno o del otro, debe atribuírsele a Jesús. Ese es el principio básico, así formulado por Ernst Káseman: «En cierta manera, sólo carecemos de suelo firme bajo nuestros pies en un único caso: cuando una tradición, por motivos cualesquiera, no puede deducirse del judaismo, atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente cuando el judeo-cristianismo ha atemperado como algo demasiado audaz o ha modificado la tradición que había recibido»[5]. Pero dicho principio no tiene más que un valor heurístico. No permite, al proceder por reducción, fundamentar positivamente la actuación de Jesús: «El principio de selección, escribe Heinz Schürmann, sólo puede dar de Jesús una imagen deformada, un Jesús "totalmente otro" que carecería absolutamente de contacto con el entorno judío al que pertenecía (algo inquietante desde el punto de vista psiquiátrico), y que no hubiese provocado absolutamente ningún movimiento histórico (algo totalmente increíble en el plano de la historia)»[6]. De

[5] **Ernst Käseman: «Le problème du Jesús historique», *in* Ernst Käseman, *Essais exégétiques,* Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1972, pág. 164; trad. al francés de «Das Problem des historischen Jesus», Zeitschrift für Theologie und Kirche, 51, 1954, págs. 125-153.**

[6] **Heinz Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?,* París, Cerf, 1977, pág. 30.**

pronto, la exégesis que trata de mantener un discurso histórico sobre Jesús y que quiere hacer una «retroducción», según la expresión de Charles Perrot, consigue seguir el procedimiento inverso: en lugar de ni... ni..., practica el y... y... Volviendo a todo lo que los cristianos de los orígenes dicen de Jesús, trata de mostrar que ya está en el judaísmo. Por ejemplo, todas las denominaciones que emplean los cristianos para definir a Jesús (Profeta, Mesías, Rey, Hijo del Hombre, Hijo de Dios [nuevo], Elias [nuevo], David [nuevo], Moisés [nuevo], Adán, etc.) son, como se debe, elegidas en su raíz judía. En ese juego de correspondencias perfectas, en las que finalmente ya no sabemos, del judaísmo o del cristianismo, cuál es el espejo del otro, Jesús termina, aquí también, perdiendo toda consistencia propia. Ya no es más que un nombre para significar la discontinuidad en su perfecta continuidad.

¿Sería posible salir de esta aporía? ¿Sería posible dar cuenta del movimiento que conduce del judaísmo al cristianismo pasando por Jesús de otra forma que en términos tautológicos, siendo cada cual únicamente lo que le precede o lo que le sigue? ¿Sería posible poner en evidencia el proceso que ha permitido la emergencia y el éxito del cristianismo? Plantear la pregunta es dar a entender que puede darse una respuesta positiva. Para ello, no debemos abandonar el contenido del mensaje que siempre hemos visto enfocar, pues forma parte de él, pero debemos *descentrar* algún tiempo la mirada sobre lo que fue su principal vector, sobre lo que permitió fundar, en el gesto magistral que efectuó Jesús, la discontinuidad en la continuidad. Ese vector principal, pensamos que residió en la institución sinagogal tal como fue en los inicios de la era que, a partir de entonces, se dirá cristiana. Al estructurar la proclamación de la palabra divina, es decir, al imprimirle una dinámica que termina cerrando la palabra humana presente, dicha proclamación define la toma de palabra de la que Jesús se va a adueñar y que se llama homilía. El cristianismo ha sido definido como la homilía del judaísmo, porque Jesús y sus discípulos se han sentido como los homiletas del reino de Dios venido y por venir, en un movimiento que fue a la vez una realización y una superación, una sustitución y una subversión.

I

La proclamación sinagogal

Los términos «homiletas» y «homilía» no son familiares y el uso que de ellos hacemos es efectivamente inédito. Considerar a Jesús como Profeta, Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios... parece como algo normal, cuando esas afirmaciones fueron en su origen igualmente extrañas, que, incluso, fueron y siguen siendo chocantes para los que no comparten la fe de los discípulos de Jesús. Los nuevos términos que proponemos no sustituyen a las denominaciones tradicionales. No hacen de ellas términos caducos. Su interés está más bien en que da cuenta de ello al atraer la atención sobre el vector que les permite ver la luz, y ante todo, permite a Jesús definirse a sí mismo. Jesús, como el cristianismo que surge en un entorno judío, no fue inducido por otra cosa que por la propia matriz que inducía al pueblo judío en la época en que vivió, es decir, la proclamación sinagogal de la palabra de Dios. Esta proclamación sinagogal de la palabra de Dios, en la que la homilía desempeña una función específica, más que el resto de las instituciones que participan en la estructuración del judaísmo del siglo I de nuestra era, es la institución dinámica que, en un mismo movimiento, asegura al judaísmo su permanencia y su continuidad y lo abre hacia otras posibilidades.

JUDAISMO PALESTINO Y JUDAÍSMO HELENÍSTICO

Para designar a los *res judaicae* y, en particular, a la realidad judía en la época en que el cristianismo comienza a emerger, empleamos tradicionalmente el término de «judaísmo». Este uso no es erróneo. Aunque sea por comodidad, y, en parte — al igual que con el cristianismo — por retroacción de una situación ulterior sobre una realidad anterior, está en continuidad con el que los judíos instauraron ellos mismos antes del nacimiento del cristianismo. Pero puede llevar a engaño, en la medida en que puede enmascarar cierto número de sus componentes institucionales y privilegiar exageradamente las dimensiones ideológicas. Las *res judaicae* no se limitan a un movimiento intelectual. Formaban entonces parte de un Estado. Así pues, para su definición contribuyen todos los elementos institucionales, civilizacionales y culturales que comporta necesariamente semejante institución. De forma aún más profunda, el uso de un término único, si bien ofrece la ventaja de subrayar la unidad real de la pertenencia al judaísmo, tiene el inconveniente de enmascarar la tensión que crea la coexistencia de dos formas de «judaismo»: el judaísmo palestino y el judaísmo de la Diáspora.

En relación con su forma palestina, la denominación de «judaísmo» es la menos pertinente. En efecto, el «judaísmo palestino» es ante todo un Estado-nación, de nombre Israel o, en sentido amplio, Judea. Posee todas sus características, con un territorio bien determinado y todas las instituciones que dependen de él, incluido el uso de un idioma propio, el arameo. Jerusalén y el Templo son, por supuesto, sus figuras más emblemáticas. Pero ante todo, eso significará enmascarar todas las realidades de orden político, social, económico, cultural y religioso de las que vive una nación, tanto para mantener su organización interna como para gestionar sus relaciones con las naciones del entorno y, en primer lugar, con el dominador romano. El término «judaísmo» que se emplea en ese caso es impropio. De un nombre de Estado no se extrae un término en *-ismo*.

¿Le conviene entonces para designar al mundo judío que se halla fuera de Palestina y que denominamos como judaísmo de

la Diáspora? Es quizás interesante hacer notar que el término de «judaismo», de factura griega, es una invención de los propios judíos de la Diáspora helenística, es decir, de la parte de los judíos que viven alrededor de la cuenca del Mediterráneo en el interior del mundo grecorromano, para distinguirlos de los de la Diáspora mesopotámica que viven al margen del Imperio Romano, y que, entre otras características, usan el arameo. Igualmente, *Diáspora* es una palabra griega. Esta última, que es genérica como «judaismo», servía para definir, por medio de una de sus características —la «dispersión»—, a las comunidades judías que vivían fuera de Palestina. En su origen, tenía una connotación negativa, puesto que traducía la situación de un pueblo que, vencido, había sido deportado y carecía de territorio propio. Pero a la deportación había sucedido la instalación. Por otro lado, la presencia de comunidades judías en muchos países era el resultado, no de la deportación, sino de una emigración voluntaria. La «Diáspora» fue reinterpretada, como lo hace notar claramente André Paul, en el sentido positivo de «diseminación». Las comunidades judías en el extranjero interpretaron su presencia como «colonias» que aseguraban en esos países una función que podríamos entender como la del alma en el cuerpo, como lo dirá más tarde de los cristianos el autor desconocido de una de las más bellas apologías del cristianismo a últimos del siglo n o comienzos del ni[1]. Ese nuevo significado aparece a partir del siglo ni antes de nuestra era, tanto en la tradición griega de la Biblia hebraica como en la literatura judía de lengua griega.

Es en ese marco que debemos comprender la aparición del término «judaismo» en la Diáspora helenística. Construido con el adjetivo *ioudaios,* «judío», *ioudaismos* fue modelado sobre el modelo de *hellenismos,* «helenismo». En la lengua griega común, esto último significa el empleo correcto de la lengua griega. Pero

[1] **«En una palabra, lo que el alma es en el cuerpo, los cristianos lo son en el mundo» *(A Diogneto,* V, 1). El historiador judío Flavio Josefo (en tomo a los años 37-100) relata, no sin cierto orgullo, esta idea del geógrafo Estrabón (hacia 58 a.C. - hacia 25 d.C.) que constataba que «difícilmente se podría encontrar un lugar del que ese pueblo no se hubiese adueñado» *(A. J.,* XIV, 7, 2).**

en el uso judío —como aparece por primera vez en un autor judío de lengua griega, Jasón de Cirene (siglo n antes de nuestra era)— tomó un significado nuevo, precisamente en la pareja que forma con *ioudaismos*. Por medio de esa definición, los judíos de la Diáspora helenística quieren significar ante todo que coexisten, en el interior del espacio de la lengua griega, dos «mundos», dos campos, dos culturas, dos «sistemas-mediums-ámbitos», representando cada uno una manera de ser y de vivir en sociedad. Judíos y griegos están, en el sistema político e institucional de la época, en una situación semejante. En muchos rasgos, comenzando por el idioma, comparten casi la misma suerte[2]. El poder político está en manos de otras potencias. Su verdadera identidad, la contribución específica que pueden aportar a la humanidad, se sitúa en otro plano, el del pensamiento y la sabiduría. Ciertamente, el sufijo en *-ismo* de «judaismo» y de «helenismo» no debería interpretarse como que se refiere a una doctrina o a una ideología, como se dice al hablar de marxismo o de platonismo. No implica nada de lo que evoca una ortodoxia. Sería igualmente un error comprender por «judaismo» como un sinónimo de «religión judía», a pesar de que la componente religiosa ocupa un lugar determinante. Apunta no obstante hacia una concepción de la existencia y una integración en la sociedad que no se definen ante todo por los rasgos institucionales que caracterizan a la ciudadanía en el sentido estricto del término y que permiten tener un estatuto particular[3]. Pero si «judaismo» tiene por

[2] **Podemos hacer notar desde ahora que el término «cristianismo» indica que el movimiento que designa se ha entendido retomando y dando relevo al judaismo, y ante todo al judaismo de la Diáspora helenística (véase la segunda parte de este libro).**

[3] **Desde el punto de vista del derecho romano del que dependen durante el siglo i de nuestra era, los judíos tienen un estatuto de «extranjeros domiciliados», de hombres libres que, si no son ni elegibles ni electores para las funciones públicas, disfrutan de la protección de las leyes comunes. Los que son ciudadanos romanos, se benefician incluso de ciertas liberalidades: no están obligados a realizar el servicio militar ni a participar en ceremonias en las que los elementos religiosos están en contradicción con su religión; pueden observar el sabbat, construir sinagogas y organizar mercados de conformidad con sus prohibiciones alimentarias.**

función la de significar su común identidad con los griegos a la vez que apunta a la especificidad «judía», desempeña también la función de marcar su diferencia con lo que denominamos también el «judaísmo» palestino: si bien comparten con los judíos de Palestina una comunidad común, si se benefician de los mismos privilegios, si reconocen a Jerusalén y a su Templo un lugar único y pagan un impuesto particular, no comparten la inscripción territorial y lingüística.

Sin embargo, si existen dos formas distintas de «judaísmo», también hay una institución que, sean cuales fueren las particularidades que las especifiquen de un lado y del otro, es común a ambas y asegura, más allá de las diferencias, su profunda unidad: la institución sinagogal.

LA SINAGOGA EN EL SIGLO I DE NUESTRA ERA

En efecto, en el momento en que el cristianismo comienza a emerger, la institución sinagogal puede considerarse como la institución más importante del judaísmo, en la medida en que ella es la que, como rito y como palabra, estructura al pueblo judío en su totalidad. Con esa institución, debemos entender la reunión que, cada sabbat, reúne a los miembros de cada comunidad judía, ya sea de un pueblo en Palestina o una población de barrio en la Diáspora. Las prácticas no son exactamente las mismas según que unos se sitúen en Palestina y otros en la Diáspora.

Antes de la ruina del Templo y la abolición del Estado de Israel en el año 70, esa reunión semanal se desarrolla así en Palestina. El conjunto de la comunidad se reúne en la «casa de asamblea»[4]. Invitado por el responsable de la sinagoga (el archisinagogo), a un miembro de la asamblea se le requiere para que haga una primera lectura, es decir, un extracto —una sección (llamada *seder*[5])— elegido en uno de los cinco libros que

[4] **Cfr. Henoch, XLVI, 8 y LUI, 6.**

[5] **Esas denominaciones son las de la tradición rabínica.**

componen la Tora[6]. Un **sirviente7,** elegido entre los levitas, le ha precedido para elegir el rollo y —sin que se pueda asegurar— prepararlo para que el lector se encuentre frente a la sección prevista para la lectura del día. El lector lee pues el texto hebreo, versículo por versículo. Cada primera lectura va seguida de una segunda, llamada *haphtarah* o *aschlematah,* llevada a cabo en las mismas condiciones, pero extraída de los Profetas[8]. Estas dos lecturas se hacen en hebreo. Pero al lado del lector permanece un traductor (llamado *meturgeman)* que, sin mirar el texto hebreo, propone una traducción en arameo. Dicha traducción es bastante libre, pero podemos pensar que ya tiene en cuenta la interpretación que se hace habitualmente, y que retomará el homileta *(darshan)* en la toma de la palabra para dar por concluida la asamblea.

[6] **Estos cinco libros son el Génesis, el Éxodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio. Los judíos de Alejandría le dieron el nombre griego de Pentateuco —*hepentateuchos (biblos)*—, «el libro compuesto por cinco rollos». El término hebreo Tora se traduce regularmente por *Ley,* de conformidad con el uso de la traducción griega de los Setenta, que lo traduce por *nomos.* Pero su significado primario es «enseñanza», o quizás más exactamente «enseñanza por revelación», lo que implica por consiguiente una interpretación *y* se distingue de la enseñanza de los sabios *y* de los escribas. Por ello, tiene un uso más amplio, extendiendo su campo de aplicación no sólo a los cinco libros que ofrecen la enseñanza revelada por Dios a los judíos con el fin de normalizar su conducta, sino igualmente al resto de los libros que, según los lugares, las épocas *y* los grupos, forman el corpus bíblico. Podrá igualmente designar, como en el judaismo fariseo, una ley no escrita, transmitida oralmente.**

[7] **Charles Perrot *(La Lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des Jetes,* Hildesheim, Gerstenberg, pág. 138, núm. 25) anota que su nombre hebraico *hazzan* es sin duda más reciente *y* que quizás se utilizaba entonces la palabra *shamash,* «sirviente», significado que puede dar el término empleado por Le 4,17: *hyperetes,* «servidor» o «ayudante».**

[8] **En Profetas *(Nebiím),* deberemos sin duda incluir al resto de los libros llamados «históricos» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes), *y* los libros proféticos propiamente dichos (los tres «grandes profetas» —Isaías, Jeremías *y* Ezequiel— y los doce «profetas menores»). Pero no nos anticiparemos en cuanto a la constitución de un *canon* cuyo principio y realidad sólo tendrán lugar más tarde. Esta parte del corpus debía conocer variantes, incluir otros libros en ciertos ámbitos o excluir otros en otros lugares.**

En efecto, tras el canto de un salmo *(mizmor),* el homileta, que es un hombre de la asamblea (y no un sacerdote), pronuncia la homilía *(derashah),* sentado en un asiento (la «cátedra de Moisés», como se dice en Mt 23,2). Eventualmente, puede recurrir, para hacerse oír o hacerse comprender mejor, al servicio de un traductor (el *meturgeman* ya citado, llamado igualmente *amora).*

En la Diáspora helenística —la sola por la que nos interesamos aquí—, el procedimiento es sensiblemente diferente. En primer lugar, sólo hay generalmente una lectura, sacada del Pentateuco. En segundo lugar, esta lectura se hace, no sobre el texto hebreo, sino directamente en la versión griega de los Setenta, igualmente considerada como inspirada. No hay pues necesidad de traductor. Finalmente, el *homileta,* que se expresa igualmente en griego, lengua conocida por todos, no habla sentado, sino de pie[9].

Ese es el reparto fundamental, a pesar de que, durante el siglo i de nuestra era, no está excluido plantear ciertas contaminaciones entre ambas prácticas. Algunos «helenistas», es decir, judíos de la Diáspora, que hablan griego, hacen largas estancias en Jerusalén. ¿Conservan las prácticas de la Diáspora o las adaptan a las de Palestina? En la propia Palestina, aunque los samaritanos no acepten más que la Tora, el griego es una lengua hablada por numerosos judíos. La versión griega de los Setenta les es sin duda más directamente accesible que el original hebreo. Por otro lado, si esta versión[10] incluía únicamente al principio los libros del Pentateuco, en el transcurso de los siglos siguientes se sumó cierto

[9] **Sobre la proclamación escrituraria en la Diáspora helenística, véase Charles Perrot, «La lecture de la Bible dans la Diaspora hellénistique», en Raymond Kuntzmann et Jacques Schlosser (dir.),** ***Études sur le judaïsme hellénistique,*** **Paris, Cerf, «Lectio divina», 119, págs. 109-132.**

[10] **Según la** ***Carta de Aristeo a Filócrates,*** **obra escrita posiblemente a finales del siglo ii a.C, setenta expertos habrían sido enviados de Jerusalén a Alejandría —de ahí el nombre de** ***Setenta*** **dado a la traducción—, y habrían concluido, aunque trabajando cada cual por su lado, en un texto idéntico. Esta leyenda tiene como finalidad afirmar que el texto griego del Pentateuco tiene la misma respetabilidad que el texto hebreo, que, como él, está inspirado. Esta traducción tuvo lugar en Alejandría, hacia mediados del siglo ni a.C, bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-246).**

componen la Tora[6]. Un **sirviente7,** elegido entre los levitas, le ha precedido para elegir el rollo y —sin que se pueda asegurar— prepararlo para que el lector se encuentre frente a la sección prevista para la lectura del día. El lector lee pues el texto hebreo, versículo por versículo. Cada primera lectura va seguida de una segunda, llamada *haphtarah* o *aschlematah,* llevada a cabo en las mismas condiciones, pero extraída de los Profetas[8]. Estas dos lecturas se hacen en hebreo. Pero al lado del lector permanece un traductor (llamado *meturgeman)* que, sin mirar el texto hebreo, propone una traducción en arameo. Dicha traducción es bastante libre, pero podemos pensar que ya tiene en cuenta la interpretación que se hace habitualmente, y que retomará el homileta *(darshan)* en la toma de la palabra para dar por concluida la asamblea.

[6] **Estos cinco libros son el Génesis, el Éxodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio. Los judíos de Alejandría le dieron el nombre griego de Pentateuco —*hepentateuchos (biblos)*—, «el libro compuesto por cinco rollos». El término hebreo Tora se traduce regularmente por *Ley,* de conformidad con el uso de la traducción griega de los Setenta, que lo traduce por *nomos.* Pero su significado primario es «enseñanza», o quizás más exactamente «enseñanza por revelación», lo que implica por consiguiente una interpretación y se distingue de la enseñanza de los sabios y de los escribas. Por ello, tiene un uso más amplio, extendiendo su campo de aplicación no sólo a los cinco libros que ofrecen la enseñanza revelada por Dios a los judíos con el fin de normalizar su conducta, sino igualmente al resto de los libros que, según los lugares, las épocas y los grupos, forman el corpus bíblico. Podrá igualmente designar, como en el judaismo fariseo, una ley no escrita, transmitida oralmente.**

[7] **Charles Perrot *(La Lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des Jetes,* Hildesheim, Gerstenberg, pág. 138, núm. 25) anota que su nombre hebraico *hazzan* es sin duda más reciente y que quizás se utilizaba entonces la palabra *shamash,* «sirviente», significado que puede dar el término empleado por Le 4,17: *hyperetes,* «servidor» o «ayudante».**

[8] **En Profetas *(Nebiím),* deberemos sin duda incluir al resto de los libros llamados «históricos» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes), y los libros proféticos propiamente dichos (los tres «grandes profetas» —Isaías, Jeremías *y* Ezequiel— y los doce «profetas menores»). Pero no nos anticiparemos en cuanto a la constitución de un *canon* cuyo principio y realidad sólo tendrán lugar más tarde. Esta parte del corpus debía conocer variantes, incluir otros libros en ciertos ámbitos o excluir otros en otros lugares.**

En efecto, tras el canto de un salmo *(mizmor),* el homileta, que es un hombre de la asamblea (y no un sacerdote), pronuncia la homilía *(derashah),* sentado en un asiento (la «cátedra de Moisés», como se dice en Mt 23,2). Eventualmente, puede recurrir, para hacerse oír o hacerse comprender mejor, al servicio de un traductor (el *meturgeman* ya citado, llamado igualmente *amora).*

En la Diáspora helenística —la sola por la que nos interesamos aquí—, el procedimiento es sensiblemente diferente. En primer lugar, sólo hay generalmente una lectura, sacada del Pentateuco. En segundo lugar, esta lectura se hace, no sobre el texto hebreo, sino directamente en la versión griega de los Setenta, igualmente considerada como inspirada. No hay pues necesidad de traductor. Finalmente, el *homileta,* que se expresa igualmente en griego, lengua conocida por todos, no habla sentado, sino de pie[9].

Ese es el reparto fundamental, a pesar de que, durante el siglo i de nuestra era, no está excluido plantear ciertas contaminaciones entre ambas prácticas. Algunos «helenistas», es decir, judíos de la Diáspora, que hablan griego, hacen largas estancias en Jerusalén. ¿Conservan las prácticas de la Diáspora o las adaptan a las de Palestina? En la propia Palestina, aunque los samaritanos no acepten más que la Tora, el griego es una lengua hablada por numerosos judíos. La versión griega de los Setenta les es sin duda más directamente accesible que el original hebreo. Por otro lado, si esta versión[10] incluía únicamente al principio los libros del Pentateuco, en el transcurso de los siglos siguientes se sumó cierto

[9] **Sobre la proclamación escrituraria en la Diáspora helenística, véase Charles Perrot, «La lecture de la Bible dans la Diaspora hellénistique», en Raymond Kuntzmann et Jacques Schlosser (dir.),** ***Études sur le judaïsme hellénistique,*** **Paris, Cerf, «Lectio divina», 119, págs. 109-132.**

[10] **Según la** ***Carta de Aristeo a Filócrates,*** **obra escrita posiblemente a finales del siglo ii a.C, setenta expertos habrían sido enviados de Jerusalén a Alejandría —de ahí el nombre de** ***Setenta*** **dado a la traducción—, y habrían concluido, aunque trabajando cada cual por su lado, en un texto idéntico. Esta leyenda tiene como finalidad afirmar que el texto griego del Pentateuco tiene la misma respetabilidad que el texto hebreo, que, como él, está inspirado. Esta traducción tuvo lugar en Alejandría, hacia mediados del siglo ni a.C, bajo el reinado de Tolomeo II Filadelfo (285-246).**

número de Profetas *y* libros agrupados bajo el título de «Escritos» *(Ketubim)*[11]. Si debemos creer en los Hechos de los Apóstoles, en Antioquía de Pisidia, en Galacia (hoy Yalvac, en Turquía), o sea, en la Diáspora helenística, se lee la Ley y los Profetas: «Allí entraron (Pablo y sus compañeros) en la sinagoga y se sentaron.» Después de la lectura de la Ley *y de los Profetas,* los jefes de la sinagoga les hicieron esta invitación: «Hermanos, si tenéis algo que decir a la asamblea, hablad» (Hch 13,14-15).

Deben evitarse dos anacronismos. Conviene, en primer lugar, no comparar sinagoga con iglesia. En primer lugar no se trata de un lugar, de un edificio, sino de una «asamblea»[12]. Eso es lo que significan realmente los términos hebreos *keneset* y *moed,* así como su traducción griega *synagógé.* Es un término de acción. Para el lugar se dirá «casa de asamblea» *(bet keneset; beit moed).* En un principio, y sin duda durante mucho tiempo, no existió local alguno para reunir la asamblea. Ésta tenía lugar en la plaza pública. En Palestina, cuando se reunía en un local, éste era habitualmente una casa sinagoga, es decir, una casa particular que sirve para esa reunión. «La sinagoga no era más que una casa ordinaria, cercana a la plaza pública, una pobre casa sinagoga», escribe Charles Perrot, al que debemos lo esencial de nuestra documentación sobre las lecturas sinagogales en los tiempos antiguos[13].

El segundo anacronismo se refiere a la naturaleza del rito sinagogal: no es de orden cultual. No es un oficio religioso o una liturgia, como puede ser la eucaristía en el cristianismo. La sinagoga

[11] **Citemos, entre los testimonios, el del nieto del Sirácida, en el prólogo del que hace preceder su traducción del Eclesiástico, realizada a finales del siglo II a.C. (Si, prólogo, 1-2 y 7-10). Por «Escritos» se designa habitualmente una tercera categoría de libros que pueden formar parte del corpus bíblico, como los Salmos y libros de sabiduría (el Cantar, los Proverbios, el Eclesiastés...).**

[12] **Es lo que significa igualmente la etimología de la palabra «iglesia», scbre ecclesia. La Iglesia es a la Sinagoga lo que el domingo es al sabbat y lo que muchas otras instituciones cristianas son a las instituciones judías. El cambio de términos significa a la vez una continuidad y una ruptura en la repetición.**

[13] **Charles Perrot, *La Lecture de la Bible,* ob. cit., pág. 130.**

no es un lugar de oración. En Palestina, la denominación «Casa de oración» se reserva al Templo[14]. En la Diaspora helenística, bien es verdad, la sinagoga puede servir igualmente de lugar de oración; de ahí sus denominaciones, además de la palabra «sinagoga»: «casa del sabbat» *(sabbateion)*[15], «lugar santo» *(hieron),* «proseuco» *(proseuche),* es decir «[lugar de] oración», «templo». Pero la reunión sabática no debería ser comparada con una forma de expresión cultual. «La finalidad esencial de la sinagoga como institución localizada, escribe Charles Perrot, será la de permitir la lectura pública seguida del comentario de la Tora» *(La Lecture,* pág. 133).

ORÍGENES Y TRANSFORMACIONES MÁS IMPORTANTES

La tradición judía, al igual que las instituciones que cree importantes, atribuye la fundación de la institución sinagogal al propio Moisés. En realidad, sus orígenes son claramente más recientes. La hipótesis generalmente mantenida, en ausencia de testimonios probatorios, es que debió ver la luz en la Diaspora, durante el exilio del pueblo judío en Mesopotamia, en la primera mitad del siglo vi a.C. (697-538). El pueblo se ve separado del territorio nacional, así como de las instituciones de las que éste es el soporte. Entonces, se plantea para él la cuestión de su supervivencia como tal, de su permanencia y de su identidad. La respuesta original que se le da consiste en centrarse alrededor de lo que, independientemente del territorio y de las instituciones, fundamenta realmente al pueblo judío: la palabra de Dios, es decir, concretamente, los libros de la Tora.

[14] La única confirmación que podría invocarse en contra de esa aserción es el consejo de Jesús relatado por Mateo, a condición de considerarlo —algo que no se ha demostrado— como una palabra de Jesús histórica y no como la creación de una comunidad cristiana que vive en la Diáspora, o siendo posterior al año 70, cuando, tras la destrucción del Templo, las sinagogas desempeñaron las funciones reservadas anteriormente al Templo: «Y cuando rezáis, no imitéis a los hipócritas: les gusta, cuando hacen sus oraciones, colocarse en las sinagogas y los cruces de caminos con el fin de dejarse ver.»

[15] Término empleado por el emperador Augusto y citado por Flavio Josefo *(A. J.,* XVI, 6, 2, § 164).

«El Libro como Biblia, es decir, como estructura totalizadora y función compensatoria, constituyó en sus comienzos el último aparato de defensa contra las quiebras políticas y, podríamos decir, contra la propia quiebra histórica. Estructurado como un condensado móvil de historia, y además estructurante, era, a su manera, un verdadero generador de historia. De esa forma, se revelaba como el instrumento mágico total, es decir, extensible a las mismas dimensiones del mundo y de la historia»[16].

Antes del exilio, la cuestión del territorio no se había sin duda planteado, por parte del pueblo judío, exactamente de la misma manera que para los pueblos totalmente sedentarizados. Las grandes figuras de Abrahán y de Moisés invitaban a pensar en un territorio como una «tierra —constantemente— prometida», es decir, como el objeto deseado y objeto temido, prefiguración del Edén y de la muerte. Pero la experiencia del exilio acentúa esa distancia en relación con el territorio y sus instituciones. Al límite, pueden pasarse sin él: un libro —o más bien un conjunto de libros— suple su ausencia.

No obstante, esos libros relatan hechos pasados. La mayor parte de las prescripciones que contienen no convienen a la situación presente, fuera del territorio nacional, del Templo y del resto de las instituciones. Para que dichos textos sigan siendo fundadores, capaces de generar un conocimiento del mundo y un comportamiento, es pues necesaria una palabra comunitaria (y no sólo individual). De ahí la instauración del ritual sinagoga!, que, por otra parte, consiste en proclamar el texto de la **Tora** (lectura pública) y, por otra parte, en actualizar el significado por la toma de la palabra que sigue y que se llama homilía. Ésta no es un comentario del texto. Trata de la situación presente y futura, dándose como expresión actual una palabra divina constantemente fundadora y garantizada por su texto escriturario. De ahí la apelación «proclamación escrituraria» por medio de la cual designamos ese rito sinagoga![17].

[16] **André Paul, *Le Fait biblique,* París, Cerf, 1979, pág. 48.**

[17] **«Proclamación», porque es el término que mejor conviene para reforzar esa toma de la palabra (es lo que atestigua el cristianismo primitivo que, al desarrollarse en esa configuración sinagogal, se enuncia como «proclamación»**

Así pues, dos elementos esenciales componen desde su origen la proclamación escrituraria de la asamblea sabática: la lectura de un pasaje de la **Tora y** la homilía.

En el transcurso de los siglos, el ritual se enriquece **y,** sobre todo, se oficializa **y** se amplía con significados nuevos. Dos de esos enriquecimientos serán determinantes para la llegada del cristianismo. Tienen como marco de integración, según parece, la sinagoga palestina.

El primero es la introducción de una segunda lectura, extraída esta vez de los libros que no forman parte de la **Tora** en su sentido estricto, o sea, los libros de los Profetas *(Nebiím).* Esos libros, como los que componen la **Tora,** relatan hechos del pasado. Pero no es un interés histórico lo que motiva dicha introducción[18]. Como lo sugiere la palabra griega *prophetes* (la etimología de *nebí* es incierta), los Profetas se leen, por un lado como que son una interpretación inspirada de la Palabra de Yahvé **(y** por tanto una interpretación de la **Tora** misma), **y,** por otro lado, como que inscriben esa palabra en la temporalidad que implica el porvenir. La lectura de los Profetas sitúa al pueblo en una dimensión histórica que le abre hacia el futuro a la vez que considera el pasado como cerrado. Le invita a buscar en el pasado el mensaje de una promesa —que, en particular, «cataliza» la figura del mesías, pero no es única ni uniforme— **y** una invitación a prepararse para ello gracias a una vida conforme a los preceptos de la **Tora.**

Ese significado de apertura sobre el porvenir viene dado por el lugar que ocupa esa lectura en el momento de su introducción en el ritual **y** por el nombre que recibe. En efecto, ese extracto profético, que comporta solamente unos versículos, no figura inicialmente en el lugar que se le asigna en la descripción que hicimos anteriormente. Se sitúa en una posición final, después de la

[kerigma]). **«Escrituraria», porque dicha proclamación tiene como apoyo un texto (o dos textos) de la Escritura.**

[18] **Debe atribuirse probablemente a la llegada de los fariseos al poder tras las guerras seleúcidas entre finales del siglo n y comienzos del I a.C. (Charles Perrot, *La Lecture,* ob. cit., págs. 182-183 y 187).**

lectura de la **Tora** y de la homilía. «Cierra», «termina» la reunión sabática. Es la «palabra de adiós y la lectura de *conclusión,* en el momento de despedir a la asamblea» (Charles Perrot, *La Lecture,* págs. 185-186). De ahí la palabra de «cumplimiento» o de «realización» *(haphtarah* en hebreo, *ashlematah* en arameo) que se le da. Sin duda, recibe ese nombre debido a la posición que se le asigna. Pero dicha posición se le ha dado porque, justamente, esa lectura de algunos versículos proféticos tiene como función la de proyectar hacia el futuro la *realización* de lo que está escrito en la **Tora** y de lo que se ha dicho en la homilía. El significado metafórico no puede separarse del significado metonímico.

La segunda innovación consiste en desplazar esos versículos proféticos de su posición final para introducirlos en el seno mismo de la proclamación escrituraria y hacer una lectura en el mismo plano que la **Tora.** Fue entonces colocada entre el *seder* y la homilía. Dicho cambio es capital. Para comenzar, introduce una nueva distancia en relación con el texto de la **Tora:** invita a leer ésta, no en primer lugar en ella misma y por ella misma, sino a través del texto profetice Este será, a partir de ahora, la llave que abra a la lectura de la **Tora,** no para darle una interpretación histórica que mira hacia el pasado, sino, por el contrario, arrancándola a un pasado trasnochado para hacer una promesa de realización. En segundo lugar, su intercalación entre el *seder y* la homilía compromete a esta última en su propia dinámica. Por su posición, ésta ya no es una interpretación directa del *seder.* Es una interpretación profética. Más exactamente, «concluye» y «realiza» el texto profético. La lectura de la **Tora** recuerda, en su fuerza histórica, la palabra fundadora de la Alianza entre Yahvé y su pueblo. La relectura profética da por finalizada esa historia arrancándola a la clausura del pasado y abriéndola al tiempo de la promesa. Finalmente, la homilía anuncia para hoy la realización. Es la palabra viva, original y no escrita que, ahora, enuncia esa realización.

Llamamos homilía a esa toma de la palabra. Ese término técnico nos viene prestado del latín eclesiástico *homilia* (finales del siglo xn), que entra en competencia con *sermo* (de ahí nuestro término «sermón») para designar la alocución que el predicador realiza desde lo alto de su cátedra, y particularmente la alocución

que sigue, a imitación de la práctica sinagogal, a la lectura extraída de los textos de la Escritura. El propio término latino es una transcripción bastante tardía (siglo iv) del griego *homilía,* cuya transcripción se debería, según Christine Mohrmann[19], a la actividad de Jerónimo y Rufino, traductores de Orígenes. Entta entonces en competencia con otras palabras, como *expositio, explanatio, commentarius, tractatus, sermo.* En la propia lengua griega de los cristianos, el uso regular del término con ese significado técnico, sólo data del siglo m. Los términos más antiguos son los que utilizan los judíos de la Diáspora helenística: *didaskalia* («enseñanza») y, sobre todo, el término genérico *logos* («palabra»). Sea como fuere, pensar la homilía en términos de comentario es rebajar su significado profundo. Es invertir el orden de importancia entre el texto y la palabra, o incluso vaciar la palabra actual de su consistencia para devolverla al texto. La proclamación escrituraria no es una escuela en la que se trata realmente de resaltar el valor de los textos literarios y no el comentario que hace el profesor. El homileta no es un profesor[20].

EL *MÉDIUM* DOMINANTE

El ritual sinagogal ocupa una función central y estructural. En nada es marginal o secundario. Es él y no el Templo y las instituciones que le están vinculadas lo que constituye el pueblo y le permite mantener la palabra que hace que sea tal. **La** mejor prueba es que el pueblo de Israel no desaparecerá con la des-

[19] **Christine Mohrmann, «Praedicare-Tractare-Sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne», *Maison Dieu,* 39, 1954, pags. 96-107, y *Études sur le latin des chrétiens,* t. II, Roma, 1961, pags. 63-72.**

[20] **Actualmente, tenemos la costumbre de llamar, bajo la común denominación de «religiones del libro» a las tres religiones que son el cristianismo, el islamismo y el judaísmo. No nos pronunciaremos en lo que respecta al islamismo y al judaísmo actual. En cuanto al judaísmo antiguo como en cuanto al catolicismo, dicha denominación no es pertinente. La denominación de «religiones de la palabra» sería menos falsa, con la condición, no obstante, de no dejarse engañar igualmente sobre el significado del término «religión».**

trucción del Templo en el año 70 y la abolición del Estado judío. Su permanencia se deberá, justamente, a la institución sinagogal, como ya lo es para todos los que viven en la Diáspora. Ese ritual es central, porque se refiere al pueblo en su totalidad y no sólo a una parte (movimiento, partido, corporación o cualquier otra asociación). Puede ser estructurante, puesto que es semanal, lo que constituye una frecuencia considerable cuando la comparamos con la frecuencia de las reuniones actuales de los grupos como sindicatos, partidos o asociaciones por medio de las cuales significan y mantienen su cohesión. Es sobre todo estructurante, porque inscribe al pueblo en una palabra estructurada y estructurante, matriz de una historia significativa y orientada.

Esta función central y estructurante puede definirse en términos de mediación: en relación con el «mundo» y en relación con los textos bíblicos. El «mundo», entendido como realidad total del que el hombre, individual y colectivamente, forma parte, no es un dato inmediato, un medio externo y objetivable —tal como las ciencias nos permiten conocer—: la experiencia del exilio permitió distanciarse de él. Se deja captar en la mediación de una palabra. En relación con los textos bíblicos, seguidamente, la articulación tripartita se aleja de ellos: para ser un discurso sobre el «mundo», la palabra de verdad (la homilía) se enuncia como un discurso sobre una palabra escrita (la **Tora)** a través de otra palabra escrita (los Profetas). La intercalación del texto profético entre la lectura de la **Tora** y la homilía refuerza esa función mediadora haciendo de la homilía, no ya una lectura directa de la **Tora,** sino una relectura de la relectura que es la profecía. Las tres secuencias están entre sí en una relación paradigmática, es decir, de repetición[21] y de sustitución; la primera (el *seder)* recuerda el

[21] **En el ámbito de la enseñanza, mantenida —como las asambleas sinagogales— por los fariseos, el escriba es calificado a menudo de *tanna,* «repetidor». Y en el vocabulario hebreo de la época ulterior a la llegada del cristianismo, la enseñanza oral del derecho —equivalente didáctico de la homilía, en cierta manera— se denomina *mishná,* por oposición al texto leído de la Ley *(miqrá).* Mishná significa «repetición». Podemos dar cuenta de ese significado de «repetición» refiriéndonos a la práctica pedagógica (por medio de la repetición se inculcan los principios y las prescripciones de la Ley). Pero esa misma práctica**

texto fundador en su misma letra; la segunda (la *haphtarah)* abre ese texto a una nueva escucha (a la vez histórica y simbólica) al anunciar su realización; la última, finalmente (la homilía), que se inscribe en la perspectiva abierta por la segunda, enuncia para hoy y, eventualmente para el porvenir, dicha realización. La verdad no está contenida de manera definitiva en la **Tora.** Resulta de una confrontación con un texto que, pot ser bicéfalo **(Tora** y Profetas), es él mismo dado en la figura de la confrontación[22]. Por tanto, no está cerrada; no pertenece al pasado. Es un discurso constantemente fundador, por tanto relativo y siempre posible.

Eso significa que la noción de realización —que califica, y la lectura profética como promesa, y la homilía como realización— implica la noción de superación y de sustitución. Ciertamente, la **Tora** es y sigue siendo un texto de referencia absoluto y, por ello, insuperable. Pero dicho texto pertenece a partir de ahora al pasado. Ya no se modifica para adaptarlo a la situación presente. Es necesario una sustitución integradora. La lectura de los Profetas (y eventualmente de los «Escritos») significa en qué sentido y de qué manera esa sustitución integradora puede y debe hacerse para que continúe teniendo un significado para el presente. Pero, como el texto de los Profetas también es considerado como concluido, sólo puede ser palabra para hoy si, efectivamente, se sustituye por una toma de la palabra nueva, un enunciado en el sentido estricto que, a la vez que dice ser solamente su realización, es también su superación. Eso es precisamente la homilía. El dispositivo tripartito del ritual sinagogal afirma al mismo tiempo la permanente trascendencia de la Alianza salvífica entre Yahvé y su pueblo y el carácter nuevo e inédito de la realización de dicha Alianza en cada momento de la historia. Y si, en la Diáspora he-

pedagógica tiene como fundamento menos una obligación vinculada con el ejercicio de la memorización que el que le reconocemos a la homilía: no decir más, aunque sea de otra manera, que lo que dice la Escritura.

[22] **Esta referencia refuerza y mantiene evidente una confrontación que resulta ya de la pluralidad y de la diversidad de los libros que componen tanto la Tora como los Profetas y que, por otro lado, se inscribe a menudo en el propio texto de esos libros, el cual lleva claramente la huella de sucesivas reescrituras.**

lenística, la lectura de los Profetas casi nunca está integrada en el ritual, la noción de superación se ve ya implicada en el hecho de leer, proclamar y comentar la **Tora** no en hebreo sino en griego. Nombrar a Dios *Theos* o *Kurios y* no Yahvé, es fundar de nuevo de alguna manera la identidad del pueblo judío en una perspectiva universal y no local. Y dicha refundación tiende a hacerse, como lo atestigua particularmente Filón de Alejandría —un contemporáneo de Jesús—, buscando una base filosófica que sea, en el fondo, la misma para los griegos como para los judíos.

La especificidad judía no se inscribe entonces al margen de lo universal sino en su mismo fundamento. Cierto número de escritos, como la *Carta de Aristeo,* el *¡u Libro de los Macabeos,* el *Libro de José de Aseneth* o la *Oración de Manases,* tratan de mostrar, por ejemplo, que la cultura judía no sólo es anterior a las demás, sino que es fundadora de las demás. En cuanto a Filón de Alejandría, confiere filosóficamente la Palabra *(Logos)*—palabra que, en el uso que de ella hacen los judíos de lengua griega, designa habitualmente la homilía— para fundar de manera universal una concepción filosófica de la historia que, a la vez que respeta la trascendencia divina, permite la intervención salvadora de Dios en el mundo. «Dios, el Ser trascendente, escapa a la captación de la razón humana. Al no poder entrar directamente en contacto con la materia, se sirve de intermediarios para su obra de creación y gobierno del mundo: son las Ideas *(logoi),* potencias activas y actuantes como las Ideas platónicas y las Potencias *(dynameis)* estoicas. La más elevada de todas, la más cercana a Dios, es el *logos* por excelencia, Idea original, sombra e imagen de Dios, ejemplar de todos los seres creados, potencia suprema que lanza un puente entre el Ser absoluto y las criaturas del mundo sensible; por él, el alma humana puede elevarse hasta Dios y alcanzarlo en una contemplación a la vez intelectual y espiritual»[23]. La superación de las fronteras que separan al judaismo del helenismo se nota igualmente en el proselitismo que manifiestan los judíos

[23] **Pierre Grelot, en Henri Cazelles, *Introduction à la Bible,* nueva edic, t. III, vol. I, Paris, Desclée, 1973, pág. 187. Texto retomado, con algunas mo-**

de la Diáspora, invitando a los extranjeros a compartir su filosofía y su sabiduría.

Los que reconocen la existencia de un Dios único, los «temerosos de Dios», se ven admitidos a participar en la reunión sabática. Sin embargo, la frontera no está completamente abolida: para ser admitido, como un verdadero prosélito —un «prosélito de la justicia»— y formar parte de la comunidad israelita, debe aceptar la circuncisión y someterse al resto de las prescripciones de la Ley. Un paso que la mayor parte de los simpatizantes titubean antes de franquear.

A la **Tora** se fueron añadiendo los Profetas, después los Escritos. La palabra comunitaria que asume la homilía se sedimenta con el tiempo. Su redacción por escrito y su integración como texto leído en el sistema proclamatorio siguen siendo necesarios para que la homilía no caiga en una pura función repetitiva, sino que permanezca como una toma de palabra siempre nueva. Eso es lo que atestigua la tradición judía posterior a la llegada del cristianismo, en que la tradición homilética se pone regularmente por escrito (los *midrashim).* La originalidad del cristianismo, su acto fundador, consiste en romper esa lógica de integración y de sustitución al considerar al Jesús de la historia y su propio acontecimiento como la homilía del judaísmo, la realización y la superación definitiva de la **Tora** y de la promesa profética.

ficaciones, a A. Tricot, «Le monde juif», *in* André Robert y André Feuillet (dir.), *Introduction à la Bible,* t. II, *Nouveu Testament,* Paris, Desclée et Cie, 1959, pâg. 103.

II

Jesús

Según los evangelios sinópticos, Jesús inauguró su actuación proclamando: «Ha llegado el Reino de Dios.» En el lenguaje profético y apocalíptico al que se refiere esta formulación, el Reino de Dios es sinónimo de tiempo de salvación, de conclusión de la historia, de parusía (día de la visita de Yahvé). Es uno de los temas por los que la tradición profética, al proyectar sobre el porvenir la figura de la realeza davídica, anuncia el acontecimiento de la salvación futura como el establecimiento del Reino directo de Dios sobre su pueblo y el conjunco de las naciones. La manera de plantear ese establecimiento es muy abierta, desde una visión política y militar hasta una visión únicamente espiritual, pasando por todo tipo de implicaciones comunitarias y privadas, sociales y personales. La figura del Mesías (o de Cristo), considerado como iniciador del Reino de Dios, depende de esas concepciones, evidentemente, en la medida en que le implican. Jesús emprendió su actuación como una forma de realización de esa promesa divina, dándole un contenido específico. Sus discípulos fueron aún más lejos, puesto que entendieron a Jesús como que era él mismo el Mesías, el mediador que lo realizó.

Jesús «proclama» *(kerusein)*. El contenido esencial de su «proclamación» o «kerigma» *(kerugma)* consiste en decir que «los

tiempos se han cumplido». La referencia a la institución sinagogal es patente. Pero no se puede analizar únicamente en términos de influencia. La institución sinagogal, como institución y aún más como estructura tripartita del discurso de la palabra para el pueblo, fue el *médium* que hizo posible la formación del movimiento cristiano, la primera matriz que, en cierta medida, lo llevó, alimentó e hizo surgir. El movimiento cristiano fue, en su origen, esa misma proclamación, dada como terminada, e implicando, por el mismo hecho, su propia superación. Ese hecho es tan importante que podemos extrañarnos de que hasta el presente no se haya resaltado y analizado, cuando los elementos que esa estructura pone en marcha ya han sido objeto desde hace tiempo de una constante investigación y muy manejada por parte de los historiadores y los exégetas[1].

Puesto que el iniciador, Jesús, se repite en la figura de Cristo, es decir, como objeto central del discurso mantenido por el movimiento que él mismo inicia, es necesario distinguir, en la cons-

[1] **Incluso Charles Perrot, que ha tratado de definir la institución sinagogal en la época antigua, sólo considera la relación entre ésta y el cristianismo naciente bajo el modo de la influencia: «La influencia de la homilética sinagogal se ejerció no sólo en tiempos de Jesús, sino también a lo largo de la primera generación cristiana», resalta en una nota en relación con el texto de Lucas que citamos seguidamente *(La Lecture,* ob. cit., pág. 196, núm. 31). «En el marco de la nueva sinagoga cristiana —dice, como conclusión de su obra— el servicio de la Palabra es una de las formas privilegiadas de la formación del Nuevo Testamento» (pág. 289). Las tres direcciones que sugiere para resaltar ese hecho contienen incluso ciertas fórmulas sugestivas como ésta, con la que termina la obra y a la que suscribimos plenamente: «Los judeocristianos, alimentados de la Ley y los Profetas, oídos en la Sinagoga, llegaron de forma natural a comprender la persona, la palabra y la actuación del Salvador a través del prisma de las lecturas comentadas en la sinagoga. A la escucha de la Tora, interpretada por el Profeta, el homileta cristiano, el *escriba del Reino,* como dice Mateo, trataba de actualizar la Tora y de revelar la figura de Jesús, el *nuevo Moisés,* en los *Midrashim* cristianos. El profeta cristiano poseía la clave de la interpretación de las Escrituras, dada por el propio Jesús, según Le 24,27. *Y empezando por Moisés y siguiendo por todos los Profetas, les explicó lo que decían de él las Escrituras»* (pág. 290). Es justamente esa «forma completamente natural» que se trata de explicitar y por tanto de dar cuenta.**

titución del cristianismo original, el movimiento del iniciador, que se inscribe en la figura del homileta del Reino de Dios que llega, del de sus continuadores, que se inscriben en la figura de los homiletas del Reino de Dios realizado; dicho de otra forma, que comprenden y enuncian a Jesús así como su movimiento, que es la homilía del judaísmo.

DECLARACIÓN INAUGURAL DE JESÚS

Los tres sinópticos, es decir, los tres primeros evangelios (Mateo, Marcos, Lucas), así llamados desde finales del siglo xvni porque es posible —debido a los numerosos pasajes que relatan de manera idéntica o similar los mismos hechos y palabras— presentarlos de forma simultánea a la mirada disponiéndolos en tres columnas paralelas[2], nos informan de que Jesús «enseñó» en la sinagoga de Nazaret, su patria. En Mateo y Marcos, ese episodio se sitúa propiamente en el transcurso de la actividad llamada pública de Jesús (cap. 6, 1-6 de Me, cap. 13, 54-58 de Mt) y es poco relevante. Quiere significar que el propio Jesús no fue aceptado y reconocido por los suyos. El relato es muy parecido entre ambos evangelistas. He aquí la versión que da Mateo:

> Fue a su pueblo y se puso a enseñar en su sinagoga. La gente, admirada, decía: «¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos poderes milagrosos? ¿No es éste el hijo del carpinrero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas entre nosotros? ¿De dónde le viene pues todo esto?» Y los tenía desconcertados. Pero Jesús les dijo: «Un profeta sólo es despreciado en su pueblo y en su casa.» Y no hizo allí muchos milagros por su falta de fe.

[2] **Fuera de las ediciones especializadas, que presentan a los sinópticos en el idioma original, existen varias ediciones en español. La Biblioteca de Autores Cristianos dispone de una *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios*. Nueva versión del original griego con notas críticas de J. Leal *[N. del T.]*.**

En Lucas, ese mismo episodio toma un tono más relevante. Por un lado, se sitúa en los inicios de la actividad pública de Jesús. Es incluso su acto inaugural. Por otro lado, viene relatado de forma solemne, en el marco de la proclamación escrituraria del sabbat. Ese lugar y esa representación significan muy claramente que, a los ojos del tercer evangelista, es decir, a los ojos del primer «historiador» del cristianismo naciente, de alguien que trata de distanciarse y presentar los hechos en una visión comprensible de conjunto, es realmente la proclamación sinagogal lo que constituye la clave para comprender tanto la actuación de Jesús como el movimiento cristiano que vuelve sobre ella y la continúa. He aquí el relato:

> [Jesús] llegó a Nazaret, donde se había criado. Según su costumbre, entró en la sinagoga un sábado y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías y, al desenrollarlo, encontró el pasaje donde está escrito:
>
> «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor» (Is 61,1-2).
>
> Después enrolló el libro, se lo dio al ayudante y se sentó. Todos los que estaban en la sinagoga tenían sus ojos clavados en él. Y comenzó a decirles: «Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar.»
>
> Todos asentían y se admiraban de las palabras que acababa de pronunciar. Comentaban: «¿No es éste el hijo de José?» Y les dijo: «Seguramente me recordaréis el proverbio: Médico, cúrate a ti mismo. Lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún hazlo también aquí, en tu pueblo.» Y añadió: «La verdad es que ningún profera es bien acogido en su tierra. Os aseguro que muchas viudas había en Israel en tiempo de Elias, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses, y hubo gran hambre en todo el país; sin embargo, a ninguna de ellas fue enviado Elias, sino a una viuda de Sarepta, en la región de Sidón. Y muchos leprosos había en Israel cuando el profeta Elíseo, pero ninguno de ellos fue curado, sino únicamente Naamán, el sirio.»
>
> Al oír esto, todos los que estaban en la sinagoga se llenaron de indignación; se levantaron, lo echaron fuera de la ciudad y lo

> llevaron hasta un precipicio del monte sobre el que se asentaba la ciudad, con ánimo de despeñarlo. Pero él, abriéndose paso entre ellos, se marchó (Le 4,16-30).

San Lucas relata este acontecimiento como un hecho histórico. Ciertos detalles, como la mención de que Jesús, siguiendo el uso palestino, se sienta para hacer la homilía, cuando los lectores de lengua griega del tercer evangelio, que viene en la Diáspora, conocen normalmente un uso diferente, dan cierto color local a su relato y refuerzan así el valor histórico. Pero si el adorno externo está bien planteado, si el relato permite, como lo quiere la tradición historiográfica griega, representarse bastante bien el desarrollo de la reunión sinagogal, ahí termina el relato histórico, en el sentido en que lo entienden los historiadores. No se hace mención de la primera lectura, sacada de la Tora. Es el mismo, Jesús, el que hace la lectura y la homilía. No se precisa que haya sido invitado para ello. Tampoco se recuerda que normalmente, la lectura se hace en hebreo y que es traducida al arameo de forma simultánea. Aparentemente, Jesús lee el texto profético en su versión griega. En cuanto a la homilía, no se dice en qué idioma se pronuncia. Sobre todo, se desarrolla de forma inverosímil y en forma de un diálogo entre Jesús y la asamblea y termina con la brutal exclusión de Jesús. De hecho, habría que limitarlo a la única frase: «Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar», pues lo que sigue, como pueden asegurarlo los paralelos sinópticos, es una integración de lo que nos relata una de las fuentes documentales que emplean los tres sinópticos y que sirvió a Lucas de punto de partida para componer su relato.

Tampoco podemos imaginar que el Jesús histórico haya comenzado su actuación de forma tan abrupta, declarando entre los suyos, en el transcurso de un ritual sinagogal en el que ha participado desde su infancia, que él es el depositario del Espíritu del Señor, que él es el «Ungido», es decir, el Mesías, el Cristo, puesto que es así como hay que comprender la primera frase del texto de Isaías («El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido») y su repetición paradigmática que es la homilía («Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar»).

Hablando propiamente, es una blasfemia, y ello hubiera podido acabar con la vida de Jesús, como lo muestra la ira de los miembros de la comunidad *y* el proceso de linchamiento que se inició[3]. Pero, última inverosimilitud, el relato termina con un milagro: mientras carece de posibilidades frente a la muchedumbre, que le arrastra hasta el borde del precipicio, que nada interviene para impedir que sea precipitado, Jesús, gracias a un brusco e inexplicable cambio, se halla de pie *y* se abre camino en medio de la muchedumbre que no se atreve a tocarle.

Después de este primer análisis, podemos legítimamente preguntarnos en qué la manera que tiene Lucas de escribir su evangelio (así como los Hechos de los Apóstoles, que son su continuación) responde a las exigencias históricas que él mismo formuló en el exergo por el que dedica su relato a un cierto Teófilo: «Ya que muchos se han propuesto componer un relato de los acontecimientos que han tenido lugar entre nosotros, según nos lo transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de haber investigado cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio, escribirte una exposición detallada, ilustre Teófilo, para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido» (Le 1,1-4). ¿No existe contradicción? ¿En qué el episodio de Nazaret es una información cuidada y sólida, realizada ante testigos oculares?

En realidad, la historia que escribe Lucas, al igual que el resto de los evangelistas, sólo responde a las exigencias históricas en la medida en que sirven al proyecto «histórico» que es el suyo, es decir, demostrar que en Jesús se cumple la predicción de los Profetas, que está, en cuanto a la historia del judaismo, en la misma relación que la homilía con relación a los Profetas. Al hacer de este episodio el acto inaugural de la actividad profética de Jesús,

[3] **De hecho, esta observación prefigura la acusación final de blasfemia que, si seguimos a Lucas, será mantenida, en nombre de todo el pueblo judío, por el gran sacerdote contra Jesús y que, a los ojos de sus discípulos, será la causa de su muerte (cfr. Le 22,70). Esteban será lapidado, acusado de blasfemia (Hch 7,58 sigs.).**

al darle como marco la proclamación escrituraria de la asamblea sinagogal, al darle a Jesús el papel del homileta y, más aún, al hacerle decir que es él mismo la predicción de los Profetas, el autor del tercer evangelio dice claramente que el movimiento cristiano, incluida la actuación de Jesús, es la homilía del judaísmo. Al igual que la homilía tiene su significado pleno en las Escrituras para el presente y el porvenir, así también en el Jesús de la historia y el movimiento cristiano se efectúan la realización y la conclusión del judaísmo.

Debemos extraer inmediatamente dos consecuencias de este hecho. La primera es que, puesto que Jesús no ha dejado escrita de su mano obra alguna, y que ningún cronista externo al movimiento cristiano nos haya dejado ni sus palabras ni gestos más relevantes, es imposible acceder a un Jesús histórico que no sea al mismo tiempo el Cristo. Paradójicamente, para los evangelistas como para los cristianos, es precisamente porque es Cristo, porque es Mesías, que el Jesús de la historia adquiere plenamente su dimensión histórica. El historiador moderno de los orígenes del cristianismo puede legítimamente tratar de desvelar lo que fue el Jesús de la historia. Pero sólo podrá mostrarlo a través del prisma homilético.

La segunda consecuencia es que, siempre por la misma razón, nos vemos condenados a inferir, de lo que se dice por parte de los cristianos sobre Jesús, lo que Jesús dijo y pensó de sí mismo. Dicho de otra forma, la cuestión que se plantea y que nos interesa aquí, consiste en saber si la percepción del Jesús de la historia en la figura homilética es únicamente el hecho de los discípulos de Jesús, o si ya es el hecho del propio Jesús. Si es el hecho de los primeros cristianos, el primer nivel de elaboración nos viene dado por los textos que tenemos a nuestra disposición, incluso si algunos de ellos, como los evangelios, representan un estado redaccional no inicial, sino terminal. Si es el hecho del propio Jesús, se hace entonces necesario especificar, en cuanto sea posible, la manera en que está inscrito en la figura homilética, de distinguirla de la que los discípulos la revistieron. Estimamos, por nuestra parte, que es la segunda hipótesis la que debemos retener. De ello resulta que, en esta perspectiva, la personalidad del Jesús de la historia toma una dimensión muy diferente. No es a

esa realidad evanescente y sin gran consistencia a la que concluimos necesariamente cuando procedemos por reducción, cuando retiramos de los textos evangélicos todo lo que lleva la marca de las primeras comunidades cristianas.

No obstante, un vicio redhibitorio enternece la demostración del historiador, sobre todo cuando se trata de dar cuenta de la aparición de una realidad nueva. Es siempre después de los acontecimientos que demuestra que son lógicamente el resultado de la situación que les precedía. Jamás podrá inferir de una situación presente los acontecimientos futuros. Al haber sido reconocido Jesús como el Cristo, el historiador tiene que deducir que, por un lado, Jesús tuvo el comportamiento que permitió ese reconocimiento y que, por otro lado, ambos, el comportamiento y el reconocimiento se explican por las condiciones favorables en las que los diferentes actores se encontraron. Dicho esto, cuando se ha producido un acontecimiento en un lugar y no en otro, en un tiempo y no en otro, de una cierta manera y no de otra, el historiador debe buscar, aunque sea más tarde, lo que permitió ese acontecimiento y explicar que pudo ser tal y no otro. No se trata de reducir el acontecimiento a su entorno, sino de comprender su singular emergencia.

LA EDUCACIÓN SINAGOGAL DE JESÚS

Las pocas indicaciones ofrecidas sobre los orígenes de Jesús permiten pensar que es realmente la institución sinagogal la que le ha dado su formación de hombre y de judío. Mencionemos de paso que es judío, que es varón y que nació en territorio judío, condiciones sin las cuales ni su actuación ni su reconocimiento por parte de sus discípulos hubieran podido realizarse. Ser judío nacido en Palestina, por ejemplo, implica que se considera como perteneciente a un pueblo que es elegido por Dios, un dios que no es uno cualquiera, sino el «Dios» único (cfr. Dt 6,4) que, por su palabra, creó el mundo y eligió a su pueblo para concluir con él una Alianza con vistas a la realización de un plan entre las naciones. Es verosímil que naciese entre cinco y siete años antes del calendario que estableció Dioni-

sio el Menor (siglo vi) y que se elegirá para fijar el punto de partida de la era cristiana. Era de Nazaret. Su madre se llamaba María, y su padre, José. Tenía hermanos y hermanas, como lo atestigua, por ejemplo, el texto de san Lucas anteriormente citado. Su padre era carpintero *(teklón)* y, si seguimos el texto de san Marcos (Me 6,3), también él lo era. Dichas indicaciones, en apariencia anodinas, sitúan a Jesús en un ámbito político, social, cultural y religioso que no sólo era exteriormente favorable para una toma de la palabra tal como lo hizo y una actuación tal como la que emprendió, sino que interiormente lo modeló para que pudiera comprometerse en esa acción.

Jesús nace en un momento en que el Estado de Israel vive bajo el yugo romano, mientras que su vocación, dicen las Escrituras, es la de ser una gran nación, incluso la nación faro para el resto de las naciones. Esa situación es propicia para una forma de actualización política y militar de las promesas divinas. Por otro lado, no faltan tampoco los movimientos insurreccionales. En *La Guerra de los judíos* y las *Antigüedades judías,* Flavio Josefo menciona cierto número de revueltas que tuvieron lugar durante el siglo i contra la autoridad romana: el pastor de Judea, Anthrongés, que se otorgó el título de rey después de la muerte de Herodes el Grande; Judas el Gaulanita (o el Galileo), que se sublevó el año 6 de nuestra era; Theudas, que «persuadió a una muchedumbre para que le siguiese llevando sus bienes hasta el Jordán [y que] pretendía ser un profeta» *(A. /.,* 20, 97-99); fue decapitado por *el* procurador Fadus, en el año 44; los dos hijos de Judas el Galileo, que fueron crucificados por los romanos al año siguiente; un judío, llamado el Egipcio, que se sublevó bajo Félix entre los años 50 y 60; y muchos más.

Esas sublevaciones muestran que la perspectiva de un mesianismo político no está en absoluto ausente, durante el siglo i, en el pueblo judío. Su importancia se ve incluso confirmada por el partido de los esenios, cuyo centro era la comunidad de Qumrán, que se ha hecho célebre tras el descubrimiento de los famosos manuscritos del mar Muerto que conserva varios de sus principales escritos. El *Reglamento de la guerra, a.* pesar de que describe a ésta de una manera utópica, plantea a pesar de todo

el comienzo de la era escatológica en forma de una guerra, de una sublevación que debe conducir a la destrucción de las naciones enemigas. De todas formas, la sublevación nacional contra los romanos tendrá lugar, en efecto, unos decenios más tarde después de la desaparición de Jesús. Los esenios participarán en ella al lado de la facción de los celotes, constituida no hacía muchos años; terminará el año 70 con la toma de Jerusalén y el fin del Estado de Israel. Todos esos acontecimientos, que terminan trágicamente para el pueblo judío, muestran pues de forma clara que, en la época de Jesús, la expectativa de la llegada de la era mesiánica —en el sentido amplio del término— era compartida por muchos, que el contexto político la agudiza e incluso favorece su interpretación política y militar. Jesús no se deja llevar por ese camino. Si lo hubiese hecho, hubiera tenido un destino semejante al del resto de los insurrectos y su nombre no hubiese dado lugar más que a una reseña suplementaria por parte de Josefo.

Por su nacimiento, Jesús no pertenece al ámbito sacerdotal, que, en parte, ostenta el poder político y religioso (en el sentido institucional del término), es decir, gestiona, bajo la autoridad política romana, la mayor parte de las instituciones y define las prescripciones religiosas, en particular en lo referente al Templo y todo lo que depende de lo cultual. Ese ámbito está representado por un partido, el partido saduceo, cuyos miembros pertenecen en su mayoría a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Cuando nace y crece Jesús, dicho partido, que, gracias a su inscripción política, podría organizar la revuelta contra los romanos, parece claramente opuesto a esa perspectiva. En efecto, los saduceos están enfeudados al poder romano y tratan de conservar su benevolencia, para ellos ciertamente, pero también para toda la nación judía, tanto de Palestina como de la Diáspora. Por ello, se atienen únicamente a la **Tora,** en el sentido restringido del término, base del estatuto jurídico que los romanos, después de los persas y de los griegos, reconocen para todos los judíos. Por igual razón, consideran que los sacerdotes son los únicos intérpretes autorizados, dando por supuesto que dicha interpretación es únicamente legalista. Para ellos, los Profetas y los Escritos carecen

de valor real[4], pues su esperanza en relación con la era mesiánica es prácticamente nula.

En cuanto a los movimientos insurreccionales que se producen, los ven con desconfianza y los reprimen, pues tienen la posibilidad de crearles dificultades con los romanos. Con respecto a ello, es tevelador el testimonio del contemporáneo Flavio Josefo. De origen sacerdotal, pasó al esenismo, después al partido de los fariseos y, en el año 66, mandaba tropas judías contra los romanos hasta el momento en que, vencido y hecho prisionero, se pasó al partido del vencedor e hizo carrera ante los emperadores[5]. Josefo califica de «salteadores» *(léstai);* después, a partir de Theudas, en el año 44, de «sicarios» *(sikarioi)* y de «profetas» a los más importantes revoltosos que hemos citado anteriormente. Pierre Grelot piensa que el ptedominio de las denominaciones de «salteadores» y de «sicarios» es una elección de Josefo: trata de mostrar a los romanos que esas rebeliones carecen de carácter realmente político y religioso, que no comprometen a toda la nación judía sino que son el hecho de individuos o facciones aisladas. Charles Perrot ve en ellas más bien la falta de una evolución en la tensión nacionalista en el transcurso del siglo i, tensión a la que la actitud de Pilato, al que le faltaba sentido político y no ocultaba su antisemitismo, sin duda contribuyó. Ambas interpretaciones no son contradictorias, en la medida en que, ante los ojos de Josefo, los «profetas» y los «sicarios» no están mejor cualificados que los «salteadores» para representar a la nación judía.

Jesús, al no pertenecer a la clase dirigente, no recibió la formación que le hubiese permitido compartir la visión que le serviese de guía en su actuación en una dirección muy diferente a la que conocemos. Por el contrario, hombre del pueblo y carpintero, fue ciertamente formado por la institución sinagogal palestina. Hasta los años 27-28, es decir, hasta la treintena pasada,

[4] **En su estudio sobre los saduceos, *Les Sadducéens* (París, Gabalda, 1972, págs. 356-360), Jean Le Moyne pone en tela de juicio esa afirmación tradicional, pero no da argumentos que convenzan en sentido contrario.**

[5] **Volveremos sobre Flavio Josefo en la segunda parte de esta obra.**

Jesús debió, al igual que los demás, ir cada sabbat a la sinagoga para participar en el ritual de la proclamación escrituraria. Fue ahí ante todo donde adquirió su plena identidad judía. El sistema tripartito de la proclamación escrituraria fue ciertamente, para él como para la mayor parte de sus contemporáneos, fuera de la clase sacerdotal y aristocrática, la forma estructurante de su percepción del mundo, tanto en sus dimensiones institucionales (particularmente políticas) como en sus dimensiones sociales o personales (ideal de vida). Podemos incluso pensar que esa filosofía religiosa adquirida por Jesús en la sinagoga era la de la «escuela» de los fariseos[6].

Pondremos atención para no ver a éstos a través de la imagen caricaturizada y falsa de los evangelios. Su movimiento surgió bajo el reinado de Juan Hircán (135-104 a.C). Contrariamente a los saduceos, que se reclutan entre la clase sacerdotal y aristocrática, y a los que se oponen de forma clara, proceden de los medios laicos. Sus dirigentes son sobre todo «escribas» o «doctores» de la Ley, laicos que heredan la tradición sapiencial y la mantienen viva. Si no ponen en tela de juicio las prerrogativas de los sacerdotes en materia cultual, se oponen a ellos en lo que respecta a las Escrituras, su extensión, su uso y su interpretación. Estas no se reducen a la Tora, sino que engloban a los Profetas y los Escritos, y entre ellos los Salmos y los escritos sapienciales. Como lo atestigua la evolución que le hacen dar a la proclamación sinagogal —ya que su influencia se ejerce sobre la mayor parte de las sinagogas—, las Escrituras van hasta integrar en la Palabra divina la tradición oral, es decir, la palabra que se mantiene hoy en la asamblea sinagogal y que es la homilía. Sin cuestionarlo, los fariseos desplazan en la palabra la autoridad de las Escrituras o, si se prefiere, reconocen en la palabra de hoy la autoridad de las Escrituras. Puesto que se inscribe en la configuración sinagogal, participa del poder de la Palabra divina de la que las Escrituras conservan la huella. Es la Palabra misma de Dios, es decir, del Dios único y trascendente, vivo y santo, del Dios que es provi-

[6] **Volveremos con mayor detalle sobre esa noción de «escuela» en la segunda parte.**

dencia, se revela e interviene en la historia de los hombres para realizar en ellos sus designios a la vez que respeta su libre albedrío, del Dios que concluyó en orros tiempos una Alianza con los Patriarcas[7] y, sobre todo, con el pueblo de Israel[8] al que anunció, por sus Profetas[9], que concluiría un día con él una «nueva Alianza» que sellaría la venida del Mesías y que sería grabada en los corazones. La homilía participa plenamente de la revelación divina; es su discurso actualizado.

A esta extensión de la autoridad de la palabra divina a la palabra del homileta, se suma otra, que sin duda es la causa y que va a permitir la superación operada por Jesús: no es sólo la homilía, sino también la enseñanza de los escribas fariseos dada fuera del ritual sinagogal que participa de la autoridad de la Palabra divina. Notemos que, como la homilía, la enseñanza es siempre dada en la forma de repetición. No aborda el presente de forma frontal: el discurso del presente se realiza bajo la forma de la repetición de una palabra ya dada por otro escriba o por la tradición. Por algo será si se califica a menudo al escriba de «repetidor» *(tanna)*.

Cuando compara la Tora con la Sabiduría divina, el escriba fariseo quiere significar que considera que la sabiduría humana, y, por consiguiente, la palabra humana, participan plenamente de la revelación divina, que son incluso el discurso auténtico para el presente. Por otro lado, precisamente porque recogen la tradición sapiencial, los fariseos no están cerrados a las ideas que proceden del mundo exterior. Filosofías del entorno con las que están en contacto —ante todo las filosofías griegas—, integran sin dificultad lo que puede estar de acuerdo con la tradición judía. Así, aunque no se pueda hablar en cuanto a ellos de doctrinas codi-

[7] **El corpus bíblico (Tora, Profetas, Escritos) informa sobre varias Alianzas divinas: con Noé (Gn 9,8-17); con Abrahán (Gn 15,7-18); con David (2 S 23,5); con la casta sacerdotal (Nm 25,12-13; Si 45,6-25).**

[8] **Alianza concluida en el Sinaí (Ex 19-34) y renovada en diversas ocasiones, particularmente en Siquén (Jos 24,1-28), en Jerusalén en tiempos del rey Josías (2 R 23,1-3) y a la vuelta del exilio (Ne 10,1 y 29-30).**

[9] **Particularmente a partir de Jeremías (cfr. Jr 31,31-34) y de Ezequiel (cfr. Ez 16,59-63).**

ficadas y definidas, creen en la existencia de los ángeles, en la igualdad entre los hombres, en la inmortalidad personal, en la retribución después de la muerte y en la resurrección. Dichas creencias no carecen de significado. Recaen sobre la concepción que se hacen de la esperanza escatológica y sobre las consecuencias que conviene sacar para el presente. Seguros de que Yahvé no abandonará a su pueblo; que un día cumplirá sus promesas de restauración; que establecerá su Reino sobre la tierra para todos los que vivieron en la justicia participando del «mundo futuro», como lo expresan con fuerza los Salmos de Salomón, considerados como obra de los fariseos, esperan la venida de un Mesías Rey, hijo de David. Pero consideran que no es necesario esperar ese retorno para que cada cual conforme su vida y sus sentimientos a la Ley. Es ahora que conviene vivir de conformidad con la voluntad de Yahvé; es ahora que conviene evitar la sentencia del juicio final llevando una vida sin pecado, hecha de sencillez y de desprecio de las riquezas. Ese es el ideal de pureza y de santidad que caracteriza la filosofía religiosa que promueven los fariseos y que proponen a todos sin distinción, sin reservarla a una élite.

Esa es la formación general que Jesús recibió en la sinagoga de Nazaret y que estructura su aportación a la tradición judía y al mundo. Esa es la formación que debió completar con los rabinos fariseos, como lo dejan suponer su profesión y, sobre todo, su propia actuación. En efecto, la profesión que ejercía le inscribe inmediatamente en esa corriente sapiencial que recogen los fariseos. Sin duda conviene desprenderse aquí de la imagen poco valorada que asociamos al término «carpintero», tanto debido a nuestra cultura en la actualidad —cultura que concede escaso valor a la profesión artesanal en beneficio de la formación superior— como en función de la imagen que los evangelios dan a Jesús, es decir, de un hombre cuya sabiduría y ciencia no se deben a sus orígenes, ni a su formación, sino todo al poder divino que reside en él. En aquel entonces, la profesión de carpintero no era algo corriente. Exige capacidades intelectuales y técnicas que, si creemos el dicho, pasa por ser la profesión de referencia cuando se busca a alguien que resuelva una cuestión difícil. El carpintero no sólo sabe escribir y hacer cálculos. Es un sabio.

LA EXPERIENCIA BAUTISTA

En los años 27-28, si los cálculos de los exégetas son exactos, Jesús, que está en la treintena, no elige casarse para fundar una familia. Se vincula con uno de sus primos, un «profeta» que vive retirado en el desierto y que bautiza en las aguas del Jordán: Juan, llamado por esa razón, el Bautista.

El movimiento bautista del que Juan es testigo, sólo se puede comprender plenamente si se considera también dentro de la figura homilética. Es un intento de actualización definitiva de la Palabra divina. Por bautismo, dice Charles Perrot, debemos entender «el —o los— movimiento(s) del despertar religioso, sobre todo en el ámbito popular, que proclaman la eminencia del juicio escatológico y ya apelan a la salvación por la conversión del corazón y el rito de inmersión en agua viva con vistas al perdón de los pecados»[10].

El movimiento de Juan, al que Jesús se adhiere, al menos en un primer momento, se concibe como una forma de realización —y por tanto de superación— de la **Tora** y los Profetas.

Para comenzar, se efectúa en el registro de la palabra, y, más claramente, en el registro proclamatorio que es el de la homilía. Juan «proclama» *(kerusein)* la venida del Reino de Dios; en segundo lugar, la «conversión» *(metanoia)* a la que apela el bautista y que confirma el bautismo, implica la convicción de que se realiza *en el presente* la salvación escatológica: «Convertios, el Reino de Dios está cerca» (Mt 3,2). En tercer lugar, la naturaleza de esa conversión como el significado que se le da al Reino de Dios deben comprenderse en la relectura de la **Tora** tal como se lleva a cabo en el ámbito sinagogal y fariseo: es una conversión del corazón, que compromete al ser en profundidad. El perdón de los pecados, para lo que se administra el bautismo, nada tiene que ver con la purificación ritual que opera una ablución. En esas condiciones, no hay razón alguna para que esa llamada a la conversión se reserve a unos pocos. Por ello, en la tradición farisea,

Jesus et l'histoire, **Desclée, 1979, págs. 111-112.**

esa llamada es universal. Se dirige a todos, más allá de los límites y capas sociales, étnicas y otras que registran y refuerzan todas las observancias. Incluso los «pecadores», los excluidos según las normas sociales o religiosas, pueden recibir el perdón. La superación que efectúa el bautismo de Juan en relación con la proclamación sinagogal, reside en que da a la palabra actual todo su rendimiento. En la esttuctura sinagogal tal como se desarrolla en el ámbito fariseo, la palabra presente es sin duda de referencia, pero no se da como un espejo de la **Tora** por la senda de los Profetas. En la proclamación joánica, es la palabra de hoy la que se da por ella misma y para ella misma. Va directamente dirigida hacia la acción presente sin pasar por la mediación de los textos. O, más bien, la relación entre la palabra presente y los textos está invertida: no son los textos los que apelan a la palabra, sino la palabra la que apela a los textos.

Podemos legítimamente preguntarnos si no podemos ver, en el origen de este vuelco, la conclusión lógica de la influencia de la enseñanza de los escribas fariseos sobre la proclamación escrituraria. En efecto, en la proclamación sinagogal se parte de las Escrituras para ir hacia la palabra presente. En la enseñanza de los escribas fariseos, puede que sea el movimiento inverso, particularmente cuando esa enseñanza se da como respuesta a una cuestión de actualidad: se parte de la realidad presente para ir hacia la tradición y las Escrituras. No obstante, como en la homilía, la relación entre la palabra actual y la realidad, no es directa: pasa por la mediación de un enunciado determinado en la forma de la repetición. De manera corolaria, el escriba, como el homileta, desaparece ante la palabra que enuncia, atribuyendo su autoridad a la tradición. Por el contrario, con Juan el enunciado actual toma toda su fuerza. Lo que da igualmente toda su fuerza al enunciado y al enunciante. Estos se convierten realmente en referentes: lo que se dice se hace —podríamos decir antes de la letra— «palabra de evangelio», y el enunciante se convierte en «maestro». Los que aceptan eso que dice se convierten en sus «discípulos». Comprendemos entonces que dicha proclamación —independientemente de los movimientos populares que suscita y de los desórdenes que pueda provocar— se considere como una cuestión radical de las instituciones sociales, políticas o religiosas. A Juan,

por orden de Heredes, se le detiene, se le encarcela en la fortaleza de Maqueronte y se le asesina, probablemente en el año 28[11].

Que Jesús se haga discípulo de Juan y reciba de él el bautismo, nos hace suponer que, dentro de su caminar personal, se inscribe plenamente en la dinámica que acabamos de mencionar a propósito del movimiento fariseo y que radicaliza el movimiento bautista. En particular, eso significa que considera que el Reino de Dios no es un asunto político y futuro, sino un asunto personal y actual. Por medio de la conversión-arrepentimiento cada cual puede, ahora, acceder a los bienes de la promesa divina, aunque la retribución sea sólo plenamente efectiva en la resurrección de los justos. Esta conversión no es en absoluto una conversión a una nueva religión: al inscribirse en la tradición profética, es una llamada a conformarse totalmente al ideal de vida que traza la tradición judía en lo que tiene de más auténtico, es decir, cuando expresa la exigencia de Dios. En segundo lugar, la experiencia bautista hecha por Jesús sirve de trampolín para su propia actuación; quizás le permita plantear una vida de acción del mismo tipo, pero sobre todo le da la posibilidad de madurar su propia concepción del Reino de Dios.

«HA LLEGADO EL REINO DE DIOS»

Pues Jesús no siguió entre los discípulos de Juan. Probablemente, después del arresto de éste por parte de Heredes, se convierte él mismo en el anunciante de la venida del Reino de Dios, invitando a todos a convertirse para acogerlo: «Arrepentios, porque ha llegado el Reino de los Cielos» (Mt 4, 17). Quizás Je-

[11] **Juan el Bautista no es sólo conocido por los evangelios. Flavio Josefo le dedica igualmente una nota. No lo sitúa entre los salteadores, sino que le considera como «un hombre de bien que incitaba a los judíos a practicar la virtud, a ser justos unos con otros y piadosos con Dios». Fue por temor a que «esa facultad de persuadir suscitase una revuelta» que Herodes, dice Flavio Josefo, le hizo detener y matat** *(A.J.,* **18, § 116-119). Si debemos reconocer que una mano cristiana introdujo o modificó profundamente la noticia referente a Jesús, podemos igualmente plantearnos la cuestión en referencia con Juan el Bautista.**

sus inauguró su misión ante el pueblo con la misma perspectiva que Juan. En efecto, la fórmula que resume su kerigma nos viene relatada por los evangelios exactamente en los mismos términos que el de Juan. Igualmente, es posible que también Jesús haya administrado el bautismo. Los sinópticos no hablan de ello. Sólo lo menciona el cuarto evangelio (Jn 3,22,26; 4,1), con esta precisión, sin embargo, en relación con la última mención, que no era Jesús el que bautizaba, sino sus discípulos (Jn 4,2). Sea lo que fuere[12], muy pronto Jesús da a su actuación un significado sensiblemente diferente al de Juan. Su kerigma homilético no es exactamente el mismo.

Juan se retira del mundo para vivir como un asceta en el desierto. No sólo se sitúa al margen de la sociedad, más aún, por su género de vida la pone radicalmente en entredicho. En cierta medida, el pueblo debe abandonar su «territorio», todo lo que forma parte de su vida, para venir hacia él. Debe hacerse disponible y prepararse para acoger el Reino de Dios declarado inminente. Dicha preparación implica no sólo un vuelco de sí mismo (conversión) sino una ruptura en su manera de ser y de vivir, una ruptura sancionada por el bautismo, e incluso una vida de pobreza en comunidad. El territorio, sin duda, permanece en el horizonte, pero como el espacio que un pueblo completamente renovado va a reconquistar y reinvestir bajo la dirección del representante de Dios. En el fondo, el discurso homilético de Juan inscribe de pronto la realización de las Escrituras en la figura de la superación y de la ruptura. O, para ser más exactos, invita primeramente a romper y efectuar la superación para que se realice esa superación.

Esa no es, como parece, la dirección que va a tomar Jesús. Vuelve del desierto hacia el pueblo. Es en el propio seno del territorio y del pueblo donde inscribe su actuación. Ésta, por otro lado, no tiene por objetivo hacer que el pueblo salga de sí mismo,

[12] Es difícil decir si hay que buscar un indicio en la denominación de «Nazoreno» dada a Jesús (y a sus discípulos), distinta de la de «Nazareno», ya que la primera puede considerarse como que se identifica con la pertenencia a un movimiento bautista, la segunda simplemente como nacido en Nazaret.

como si la promesa de una Alianza debiese realizarse en otro lugar. No *es en el seno mismo del judaismo* donde pretende actuar, como si él mismo se considerase como externo o superior a él, como si la dinámica que promueve tuviese su origen en el exterior. Es *al propio judaismo* al que pretende invitar, sin salir de sí mismo, a volver a sus propios fundamentos, a efectuar la renovación necesaria. El discurso homilético que hace del presente y de las Escrituras se inscribe directamente en la figura de la realización de la promesa. Esta implica, ciertamente, una superación, pero en la medida en que se trata de ir más allá de lo que se opone a esa realización, en que es preciso abandonar o eliminar todo lo que no está conforme con la vocación divina del pueblo de Israel.

Definir el concepto que tenía Jesús sobre esa realización es una tarea difícil. A cualquier propuesta que puede extraerse de los evangelios para intentar una demostración que vaya en un sentido, se le puede oponer, igualmente extraída de los evangelios, otra propuesta en sentido contrario. Ciertamente, los exégetas son capaces, en muchos casos, como lo harían los arqueólogos, de decir a qué capa redaccional de los evangelios pertenece tal o cual propuesta, e incluso solamente su formulación o su contextualización. Pero si bien es verdad que a menudo se puede especificar lo que se refiere a una etapa ulterior del movimiento cristiano, sigue siendo verdad que en la práctica es imposible afirmar con certeza que tal palabra o que tal gesto pertenece al Jesús histórico. Para ello sería preciso conocer desde un principio lo que, precisamente, es el objeto de la búsqueda y cuál será su resultado.

No obstante, estimamos que uno de los caminos privilegiados para alcanzar de inmediato la estructura estructurante que ha presidido al pensamiento y a la actuación de Jesús, consiste en partir de la institución sinagogal tal como era en su tiempo y tal como pudo contribuir a su formación. Permitiría al menos plantear una base inicial positiva que no sea sólo la huella o el producto de un algo. Considerar a Jesús en la figura del homileta del Reino de Dios permite liberarse de todas las figuras en las que será definido por sus discípulos (Cristo, Señor, Profeta, Hijo de Dios, etc.), a la vez que se plantea el marco que las fundamenta

después de haber fundamentado la actuación de Jesús. Al hacer que surja la función del homileta de la sinagoga para situarla fuera, Jesús no hace más que devolver a la institución sinagogal su dimensión plena. El discurso que mantiene no tiene por función decir otra cosa que la **Tora,** es decir, la palabra que Dios dirige al hombre. La superación que constituye el gesto de Jesús reside inicialmente en el propio hecho de considerar que es ahora cuando se realiza el Reino de Dios; que es ahora cuando se enuncia la llamada a vivir según su voluntad y cuando se efectúa, por parte de cada hombre, la respuesta que salva o que pierde.

Entre las razones que podemos invocar para confirmar esa superación, me parece necesario buscar en la ttadición sapiencial, tan fuerte y tan presente en la cultura farisea, pero ocultada por la relectura cristiana ulterior, hecha a partit de categorías «religiosas». Sitúa a todo hombre, ya sea judío o no, hombre o mujer, como sujeto libre y responsable. A partir de ahí, interroga a todas las instituciones para ver en qué medida permiten esa libertad y esa responsabilidad. Jesús no opone su ley a la Ley, como serán obligados los cristianos a decirlo para colocar al cristianismo frente al judaismo, y, para ello, presentarán a Jesús que enuncia, con la misma autoridad de Yahvé, el Decálogo de la Nueva Alianza: «Habéis oído... Yo os digo» (cfr. Mt 5,21-44). Gracias al cuestionamiento sapiencial, expresado en el prisma profético secular (de ahí, a menudo, el uso de un lenguaje parabólico), Jesús no se sitúa en una lógica de contestación y de oposición radical. Al judaismo no opone algo diferente. No intenta proponer una doctrina particular, ni una nueva ley en el lugar de la Ley. Trata de enunciar la Ley de la Ley, de reencontrar lo que la fundamente auténticamente, a la vez como palabra divina y como palabra humana.

Si no pronunció esas fórmulas exactamente en los términos con los que nos vienen relatados, al menos podemos considerarlos como que expresan realmente su pensamiento de una manera profunda: «Antes desaparecerán el cielo y la tierra, que pierda valor una sola coma de la Ley»; «El sabbat está hecho para el hombre y no el hombre para el sabbat»; «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Igualmente, si frecuenta a los pecadores, come con los publicanos, frecuenta las samaritanas y

acoge a las prostitutas, no es para enfrentatse a las normas de la pureza. Es para afirmar que el hombre como persona es el centro de la Palabra divina, que es el cumplimiento de esa palabra.

En esa perspectiva, a cada cual le corresponde dar respuesta personal y no de manera colectiva y general (de ahí la necesidad de una «conversión» personal, expresión de una libertad que se somete a la voluntad divina). De la misma forma, no es la muerte física la que debemos temer, sino una forma de vida que es peor que la muerte, porque provoca el castigo de Dios. Eso podría ser lo esencial de la homilía por medio de la cual Jesús enuncia la realización del judaismo y que, debido a que para algunos eso no quiere decir nada más que lo que dice la tradición en lo mejor que éste ofrece, puede convertirse, a pesar de la muerte injusta e ignominiosa en la cruz —o quizás a causa de ella, porque es expresión suprema de una vida realizada de conformidad con la voluntad divina—, en propio fundamento de la nueva homilía que tendrán sus discípulos. Eso podría ser lo esencial de esa «filosofía»[13] que reconoceremos como «el mensaje evangélico», sean cuales fueren las sobredeterminaciones ulteriores impuestas por los que lo transmitirán. En efecto, si Jesús fue comprendido, si unos discípulos se reconocieron en él, es porque el discurso que mantuvo y la actitud que mostró formulaban y representaban lo que les parecía que era la expresión ideal del propio judaismo, al menos tal como la proclamación sinagogal podía ya, en cierta medida, darlo a entender y a vivir.

[13] **¿Cuándo los filósofos, rompiendo el emparedado en el que la tradición cristiana les ha encerrado, considerarán como su bien propio y no como la propiedad de la teología a la filosofía judía, incluida la de Jesús? La obra de Michel Henry,** *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* **(Paris, Seuil, 1996), a pesar de su título, no responde realmente a la cuestión.**

III

Los discípulos

Si la actuación de Jesús no se apaga con su muerte, la razón no puede buscarse fuera del *médium* que le llevó. La estiuctura proclamatoria es para sus discípulos, o al menos para los que toman el relevo después de su desaparición, el modelo intelectual que hace que se le perciba como tal, y a sí mismos en esa misma función. Sin embargo, los discípulos no se sienten como unos simples repetidores y continuadores de su mensaje. En efecto, el modelo sinagogal implica su propio vuelco en el mismo instante en que se considera como realizado dicho mensaje. Considerar el tiempo presente y la persona de Jesús en la figura de la homilía, es decir, en la realización del acontecimiento histórico de lo que, hasta entonces, no era más que palabra, es provocar por el propio hecho una permuta y un cambio de significado entre los términos del modelo. La persona de Jesús y la venida del Reino de Dios (= homilía realizada) se convierten en la nueva Tora que proclaman sus discípulos. La homilía (= toma de la palabra) que pronuncian y que constituye su mensaje tiene a partir de ahora como referente histórico básico la nueva Alianza realizada por Dios en Jesucristo; la antigua **Tora** se inscribe entonces en la perspectiva de los Profetas para interpretar y proclamar, como en el modelo anterior, el tiempo presente que viven los discípulos te-

niendo la mirada fija en la nueva **Tora.** El movimiento de los discípulos de Jesús se construye pues como la puesta en marcha del modelo sinagogal; pero una puesta en marcha que, a la vez que mantiene la dinámica, subvierte sus elementos.

Pero, si ese es el modelo general, su puesta en marcha puede ser diversa. La historia muestra que ésta tomó dos principales direcciones, determinadas por la escucha de ese modelo que inducía la inscripción cultural de los discípulos y de los que se convertían. La primera tuvo por marco el judaismo palestino; la segunda, el judaismo helenístico. La primera chocó con el muro de las instituciones. La segunda se benefició de la apertura que le ofrecía el espacio cultural del helenismo, él mismo beneficiándose de una libertad real en el marco político del Imperio romano. Del fracaso de la primera y del éxito de la segunda resultó, hacia finales del siglo i de nuestra era, la alteridad de lo que, inicialmente, se daba en la figura del mismo.

UNA REALIZACIÓN SUBVERSIVA

Debemos distinguir dos fases sucesivas: la que conduce, en la propia lógica del modelo, al reconocimiento del tiempo abierto por Jesús como el tiempo de la homilía, y la que consiste, una vez que ese reconocimiento se ha efectuado, en volver sobre el modelo para reconstruirlo como forma de dicho reconocimiento.

Del médium *de reconocimiento...*

Jesús, cuando vivía, sin duda vio venir hacia él a personas de lo más diverso, desde los más escépticos hasta los partidarios más ardientes de un compromiso político-militar inmediato, pasando por simples curiosos y a todos los «sedientos de justicia» colectiva y personal. Muchos no hicieron más que pasar, al no encontrarse a gusto ante su actitud y sus palabras. En particular, debieron liberarse rápidamente de él todos los que planteaban la Visita de Dios (la parusía) y su Reino de forma radical y extrema; los que querían terminar con el dominador romano; al igual que

los que, en el interior de las propias instituciones judías, ponían en entredicho la Ley, en tanto que expresión de dominación religiosa, política, social u otra. Los que permanecieron y le siguieron debían compartir necesariamente con él ciertas aspiraciones.

De todas formas, esto no suponía obligatoriamente por su parte que le reconociesen inicialmente como Mesías. Probablemente, cada cual debía tener una perspectiva diferente de lo que se abría ante él. Seguramente, ninguno preveía —salvo en forma de temor— que terminaría su existencia en una cruz. Por ello, su muerte operó ciertamente una selección aún mucho más severa entre los que habían puesto su esperanza en él. Incluso ese hecho era de tal naturaleza que podía poner término definitivo y completo al movimiento que quería iniciar. No obstante, algunos no vieron en ello el fin de su esperanza. Podemos incluso suponer que fue para ellos el acontecimiento decisivo en el reconocimiento del Reino de Dios y del papel específico mantenido por Jesús, la prueba última que iluminaba y autentificaba la andadura anterior.

Caminar al lado de Jesús durante su actividad, aunque ésta haya sido relativamente breve (entre dieciocho meses y tres años según las fuentes), fue evidentemente determinante en su preparación para semejante iluminación. Pero, ¿cómo habrían podido inscribirse en ese caminar, «comprenderlo» en esa perspectiva que era la suya, «ver» en su muerte en la cruz la prueba suprema de la verdad de su mensaje, si no habían sido culturalmente preparados, si eso no había correspondido en ellos a una estructuración profunda? ¿Cómo habrían podido «reconocerlo» en la figura del Mesías, si era otro el Mesías que esperaban, otra manifestación de la Visita de Dios la que esperaban? ¿Cómo habrían podido reconocer en el hombre Jesús muerto en una cruz la llegada del Reino de Dios, si esa forma histórica, por inesperada y desconcertante que fuera, no había sido aprehendida en los esquemas de pensamiento del que parecía ser aún más el cumplimiento y la realización? La respuesta a este interrogante debe buscarse, según nuestro parecer, en el mismo espacio estructutante que fue el de Jesús, o sea, la proclamación sinagogal. Ella es la que les permitió «comprender» a Jesús. Fue ella la que permitió, aunque

fuese más tarde, «ver» en su vida y su muerte, a la vez un término y un punto de partida. En la refracción de la luz profética, la vida y la muerte de Jesús se hacía luminosa, y hacía aún más luminosa ia luz profética. En la figura profética del Siervo del Señor (cfr. Is 42,1-4; 52,13-53 y Flp 2,5-11), el mensaje, la vida y la muerte de Jesús tomaban un significado pleno. Para ellos, abrían realmente el tiempo de la homilía, el tiempo de la realización de la Promesa[1].

... a su vuelco

En el modelo sinagogal —el que permite a los discípulos reconocer con Jesús la apertura del tiempo de la realización—, el texto básico, leído en primer lugar, es el de la **Tora.** Los Profetas, leídos en segundo lugar, abren la **Tora** a una escucha para el presente y el porvenir que, justamente, constituye el discurso de la homilía. El presente es, claro está, la preocupación de la asamblea. Esta no se reúne para un curso de historia o una lección de exégesis. Pero el presente no es el punto de partida de la toma de la palabra ni tiene un discurso directo. Sólo se proclama a la luz de la **Tora** y a través del filtro de los Profetas. La sustitución homilética se hace a modo de repetición. Pero, a partir del momento en que la homilía ya no se considera del orden de la palabra únicamente, sino del orden de los hechos y de la realidad histórica —porque se realiza en Jesús— el modelo proclamatorio que conduce a ese reconocimiento se encuentra, de vuelta, modificado. La estructura sigue siendo la misma y los elementos siguen siendo igualmente idénticos. Pero la composición de conjunto y su significado sufren un profundo cambio. El modelo que

[1] **El término neotestamentario** *epeggelia* **(«promesa») es de la misma familia que** *euaggelion* **(«evangelio»). El tema es otra forma del discurso de la historia de la salvación: el cumplimiento de las Escrituras, que los discípulos consideran realizado en la propia persona de Jesús, realiza las promesas hechas por Dios a Israel: un nuevo pueblo, una nueva tierra, un nuevo reino, una nueva Ley, una nueva Alianza...**

fundamenta la proclamación de los discípulos de Jesús ya no es el mismo que el que fundamentó el reconocimiento de Jesús en la figura de la homilía.

En primer lugar, la persona de Jesús y su obra constituyen la nueva Tora —aún no escrita, pero sellada en los hechos— que se trata de proclamar. El discurso de los discípulos de Jesús no se realiza como una simple transmisión de la «doctrina» de su maestro, doctrina cuyos distintos coméntanos defenderían la exacta interpretación o desplegarían las potencialidades. Se trata de la escucha de la Palabra de Dios. No obstante, ésta ya no se hace a partir del pasado de Israel, sino a partir de la experiencia histórica de Jesús. Al igual que, en la proclamación sinagogal palestina la homilía no es inicialmente un comentario de la Tora, sino que participa de su proclamación, de igual forma la homilía de los discípulos no tiene como función hablar *de* Jesús o *sobre* Jesús, sino de proclamarlo como que inaugura el tiempo de la realización. Lo que se proclama no es pues inicialmente una «doctrina», sino una persona que interviene en el corazón de la historia. El enunciante del mensaje (Jesús) constituye incluso el enunciado principal de su mensaje. Jesús no es sólo el homileta del Reino de Dios: él es la homilía del Reino de Dios. Ese es el profundo significado que conviene ver en la proclamación inaugural que Jesús hace en Nazaret y del que ya hicimos el relato al comienzo del capítulo anterior. Al mostrar a Jesús en el papel del homileta y al hacerle declarar que él es el Cristo, el «Ungido» de Dios, san Lucas indica claramente que, en el sistema proclamatorio de los discípulos, la persona de Jesús es lo que ante todo se ha proclamado.

Es eso igualmente lo que significa la proclamación de la resurrección de Jesús. Proclamarlo resucitado por Dios es afirmar que es realmente la Palabra viva de Dios, la Palabra que sella la Promesa y abre el tiempo del juicio[2]. Es afirmar que no se refiere

[2] **El juicio es el acto último por el que Dios declara los que se salvan y los que no. En la construcción teológica neotescamentaria, Jesucristo, al realizar la visita de Dios (parusía) se convierte por ese hecho en ejecutor del juicio que conlleva: los que le siguen se salvan y acceden a las promesas del nuevo Reino; los demás se excluyen,**

sólo al pasado, sino también y sobre todo al presente. Sin esa presencia viva, no puede ser la nueva **Tora,** el principio fundador permanente del pueblo renovado[3]. El «mensaje evangélico» de Jesús del que ya hemos hablado constituía ya en sí mismo una originalidad que merece que se subraye. El «mensaje evangélico» de los discípulos, que incluye al enunciante como elemento central de su enunciado, incluye otro, igualmente destacado. Pensar a Jesús como la realización de la Promesa, es introducir una ruptura en el orden del discurso para incluir lo real. Proclamar que en Jesús se realiza la Promesa, es recitar un «mito» fundador de un tipo nuevo. Es decir que es el «comienzo» en el que todos los demás comienzos, anteriores y ulteriores, encuentran a partir de ahora su significado pleno. La temporalidad se afirma al mismo tiempo que la eternidad, o, más bien, la eternidad se afirma en la temporalidad, la trascendencia en la inmanencia, lo celeste en lo terrestre, lo divino en lo humano *(«ho logos sarx egeneto»,* «la Palabra se hizo carne», Jn 1,14), la alegría en la aflicción y el dolor, el éxito en el fracaso, la vida en la muerte...

El cambio de la **Tora** por la homilía, convertida en Jesús en nueva **Tora,** conlleva obligatoriamente una transformación análoga en relación con las Escrituras. Los Profetas siguen siendo, como en el antiguo sistema sinagogal, el elemento intermediario que asegura la unión entre lo que se proclama (la nueva **Tora)** y la palabra presente que hay que mantener (la homilía de los dis-

[3] **En la tradición judía a comienzos de la era cristiana, la Tora es habitualmente designada, por su autor Moisés, verdadera Ley viva: «En la literatura judía en tiempos de Jesús (Moisés), está presente como Profeta total, el inspirado bíblico universal, el modelo mítico del autor ideal, el ser preexistente a la Creación del mundo y el superviviente celeste a todos los desastres, comenzando por el de su propia muerte. Dicho de otra forma, el judaismo declaraba en esa época a Moisés como vivo, y actualmente vivo, pues era para él el agente cósmico que hacía vivir a Israel en una situación social y política de ruptura y de inversión: situación pluralizadora y centrífuga» (André Paul,** *Le Fait biblique,* **París, Cerf, 1979, págs. 55-56, que hace observar en una nota que, a diferencia de Abrahán, no se conoce su tumba e invita a ver en ese «humus judío» «la generación y el génesis del concepto de resurrección que el cristianismo investirá en su afirmación, para él con un valor esencial: "Jesucristo ha resucitado"»).**

cípulos). Es además el único elemento estable entre el antiguo y el nuevo sistema, el elemento pivote que permite el paso de uno a otro. No obstante, los Profetas ya no son los únicos textos escriturarios que ocupan ese puesto. Ya los Salmos, cantados en las asambleas sinagogales, le estaban institucionalmente asociados. El resto de los Escritos, a partir de ahora —ampliados a los escritos intertestamentarios y particularmente a los textos apocalípticos que anuncian la era mesiánica—, ya forman igualmente parte. La seguridad de ser portavoz de la palabra de Dios que se revela plenamente en Jesucristo, conduce incluso a los discípulos a reescribirlos de manera más o menos profunda para que sean más o menos explícitos. Pero sobre todo, «Moisés», es decir, los libros que componen la antigua **Tora,** es desde ahora igualmente movilizado en la figura de los Profetas (de ahí la unión constante: «Moisés y los Profetas»).

Muy significativo en cuanto a esto es el final del evangelio de san Lucas. Está en una posición de espejo en relación con la declaración inaugural de Nazaret. Explícitamente abre la clave. Expone, justamente más tarde, la lectura que ha dirigido su escritura como la de todo el evangelio. Se compone de acontecimientos que se suponen que sucedieron el día de la resurrección, justamente el día en que se dice que se iluminaron los ojos de los discípulos. Pues bien, mediante dos de ellos, san Lucas afirma que la estructura proclamatoria sinagogal constituye ciertamente el marco en el que se construye el discurso de los discípulos, pero que la construcción de ese discurso se efectúa como un vuelco de esa estructura.

La primera mención concluye la primera parte del relato llamado de los «peregrinos de Emaús». Dicho relato se construye a imagen de lo que es, en tiempos del redactor del tercer evangelio, la celebración eucarística. Se compone de dos partes, siendo la primera dedicada a la proclamación de la Palabra de Dios, y la segunda al otro signo de reconocimiento de los discípulos de Jesús entre ellos, la fracción del pan, es decir, la parte propiamente eucarística. Al darle como trasfondo a su relato la asamblea de los discípulos de Jesús, y al indicar, al término de la primera parte, cómo se efectúa a partir de ahora la proclamación de la Palabra de Dios, san Lucas explicita claramente lo que fundamenta a la

vez la continuidad y la discontinuidad entre esta asamblea y la asamblea sinagogal.

Dos discípulos se supone que vuelven a sus casas, decepcionados por no haber podido participar, bajo su dirección, en la liberación de Israel (Le 24,21). Pero Jesús, él mismo, se une a ellos y, sin darse a conocer físicamente, les invita a reconocerle por la fe, es decir como Cristo: «¡Qué torpes sois para comprender, y qué cerrados estáis *para creer lo que dijeron los Profetas! ¿No era preciso* que el Mesías sufriese todo esto para entrar en su gloria? Y, *empezando por Moisés y siguiendo por todos los Profetas, les explicó lo que decían las Escrituras»* (Le 24,25-27).

Pocas líneas después, y justo antes de terminar su evangelio, san Lucas pone en boca de «Cristo» estas últimas palabras: «Les dijo: "Cuando aún estaba con vosotros, ya os dije *que era necesario que se cumpliera todo lo escrito sobre mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos*. "Entonces *les abrió la inteligencia para que comprendieran las Escrituras, y* les dijo: "*Estaba escrito que* el Mesías tenía que morir y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que en su nombre se anunciará a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, la conversión *(metanoian)* y el perdón de los pecados. Vosotros sois testigos de estas cosas. Por mi parte, os voy a enviar el don prometido por mi Padre. Vosotros quedaos en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza que viene de lo alto"» (Le 24,44-49).

Como lo han hecho notar todos los exégetas, san Lucas, en esos dos espacios, describe lo que es la homilía en la proclamación sinagogal, con esta diferencia —algo que no ha sido destacado—, que se sirve de ella para definir ante todo la proclamación de los discípulos, con el vuelco completo que le caracteriza.

Homilía de los discípulos

Gracias a que su mirada estaba educada por los Profetas, algunos discípulos pudieron ver en Jesús la realización de la homilía. Si quieren extender esa convicción, defenderla, y, aún más, llevar a los compatriotas a compartirla, eso sólo es posible explotando ese modelo, ya que, en su conjunto, sus compatriotas es-

tan trabajados por él. Resulta por ello la doble interacción que se encuentra como fundamento del discurso de los discípulos de Jesús: puesto que la experiencia de Jesús se entiende como el cumplimiento de las Profecías, por un lado, la tradición profética, en el sentido amplio, va a ser recorrida de nuevo y reinterpretada en función de esa experiencia; de otro lado, la experiencia de Jesús va a ser de nuevo captada en función de lo que esa misma tradición proclama de esperanza escatológica, ante todo de la esperanza mesiánica. De ahí la reescritura —en la medida de lo posible— de la tradición judía para que sea más explícita y más conforme con la realidad evangélica a la que debe anunciar[4] y con una reconstrucción de la historia de ésta que, a su vez, esté en armonía con las tradiciones judías que se refieren a ella[5]. Una frase de Mateo resume bastante bien esa lógica primaria: «No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la Ley y los Profetas; no he venido a abolirías sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias» (Mt 5,17).

Una vez reconocido Jesús en la figura de la realización, la Ley ha sido abolida en tanto que Ley, y ya los Profetas han dejado de ser una interpretación de la Ley. Ambos tienen ahora otra nueva función en el modelo transformado que rige el discurso de los discípulos. En efecto, ese discurso se efectúa en la figura de la homilía. El es la homilía (= discurso) de la homilía (= realización de la Promesa en Jesucristo). Los discípulos se consideran como los homiletas del Reino de Dios entre nosotros. ¿Cómo podría ser de otra forma? En efecto, no cabe cumplimiento que llegue después de un cumplimiento. El discurso de los discípulos y su actuación sólo pueden comprenderse en la participación en la actuación del maestro y en su continuación. Paradójicamente, hay

[4] **Esta reescritura se manifiesta principalmente en los escritos que, inversamente a los libros de la Tora y de los Profetas, aún no están consagrados por la tradición, es decir, los que se colocan entre los Apócrifos o Seudoepígrafos, especialmente los que forman lo que llamamos desde ahora el intertestamento.**

[5] **Esa reconstrucción de la historia de Jesús dará lugar, al prolongarse el tiempo de la realización, a su propia escritura, de la que los evangelios —entre ellos cuatro serán aceptados como canónicos— constituyen una huella plural.**

pues algo así como un aplastamiento o una asimilación entre ambos polos de la proclamación escrituraria, entre la **Tora** (como primer elemento proclamado) y la homilía (último elemento del ritual).

En tiempos de «Cristo», el tiempo de los discípulos no se distingue realmente del tiempo de Jesús. Esa asimilación les conduce a hacer suyo el pensamiento de Jesús, así como a hacer suyo el suyo propio. Por su boca, la Palabra de Dios enunciada por Jesús permanece viva y activa. Al ser ellos mismos enunciantes del mensaje, son, también en ese sentido, Jesús resucitado. Sin duda, lo son en una relación analógica o de continuidad, como cuando Herodes Antipas, después de la muerte de Juan el Bautista, veía en Jesús a Juan resucitado (Me 6,16). Pero lo son ante todo como portavoces de la misma Palabra divina expresada en Jesús. «Cristo» es la figura principal que permite dar —en su mismo y único enunciado, como el único y mismo enunciante— al Jesús de la historia, y a sus discípulos de ahora —como único y mismo enunciado— lo que dijo Jesús y lo que dicen ahora sus discípulos. Por ese motivo, en la figura de Cristo, lo que los discípulos hacen decir o hacen hacer al Jesús de la historia (en los evangelios), después a Cristo (otros escritos) relata igualmente lo que quieren decir y hacer *hic et nunc*[6].

Ya se trate de los «evangelios» para el primero o de los «Hechos» para los segundos, Jesús y sus discípulos se nos muestran como que

[6] **Al convertirse el tiempo de los discípulos en el tiempo de los cristianos, habrá que plantear no obstante un distinción. La homilía de los discípulos deberá distinguir entonces entre varios tiempos de la realización: el del Jesús histórico, el de los cristianos (el tiempo de la Iglesia), el del final de los tiempos (última visita de Dios y juicio final), reintroduciendo entre esos tres momentos, en el interior del propio tiempo escatológico, relaciones del mismo orden que las que se plantean entre el pasado de Israel y Jesús: la primera parusía (el tiempo de Jesús), por ejemplo, se convierte en el modelo anunciador y anticipante del tiempo de la Iglesia y de la segunda parusía. Una de las principales consecuencias de ese proceso es la integración en el mensaje evangélico del tiempo de Jesús como experiencia espiritual ejemplar: en la historia personal de Jesús se decidió de forma total y ejemplar lo que los discípulos viven ahora, personal y colectivamente.**

asisten constantemente a las asambleas sinagogales para «proclamar» en ellas (kérusein) y «enseñar» *(didaskein),* términos que, justamente, designan habitualmente la función homilética. Sin duda, los discípulos, a cuya imagen la actividad de Jesús es en parte descrita, no pueden actuar según las mismas modalidades que su maestro. Necesitan un lugar donde poder dirigirse a sus compatriotas. La propia sinagoga es ese lugar. No obstante, no ir más allá de esa interpretación utilitarista sería faltar al significado profundo de su andadura. Puesto que se comprenden en la proclamación sinagogal, porque se consideran como los homiletas de la llegada del Reino de Dios, no pretenden llevar un discurso particular, ni proponer una doctrina particular. No se consideran en absoluto como un movimiento que estuviera *dentro,* o peor aún, *al margen* del judaísmo. Es el judaísmo integral lo que pretenden proclamar y vivir en lo que tiene de más profundo y de más auténtico. No pretenden decir otra cosa que la propia Palabra del Dios de Israel.

Por tanto, los lugares privilegiados para decir que en Jesús se cumple el tiempo escatológico no pueden ser otros que esos donde la Palabra de Dios es proclamada y estudiada, en la enseñanza dada en las «escuelas» que dependen de las sinagogas o durante los encuentros o los debates que allí se organizan, ciertamente, pero sobre todo en la propia asamblea sinagogal, y, en Jerusalén, en las asambleas que tienen lugar en el Templo, y dan lugar, en el momento de ciertas fiestas, a una proclamación similar de la Palabra de Dios. Es ahí donde se trata de afirmar y proclamar, en el momento de la homilía, que los textos que allí se leen reciben a partir de ahora «en Cristo» su significado pleno y su tealización[7]. El método hermenéutico —en lo que consiste

[7] **¿Sería necesario precisar al lector que, si el cristianismo se ha comprendido como la realización del judaísmo, de ello no se desprende que el autor comparta sus planteamientos y considere, en consecuencia, que el judaísmo anterior al advenimiento del cristianismo deba ser definido en relación al cristianismo (como su «preparación») y que el judaísmo ulterior se halle como vaciado de su sustancia? Desde ese punto de vista, las** *Leçons paradoxales sur les Juifs et les chrétiens* **de André Paul (Paris, Desclée de Brouwer, 1992) son provechosas, aunque para ello no podemos aceptar que fijemos, como propone de**

esencialmente su proclamación y que retoma la que, en la homilética sinagogal, permite leer la **Tora** y el presente a través de los Profetas— conjuga las dos direcciones ya indicadas: por un lado, para convencer a los judíos de que Jesús abre el tiempo de la realización, interpreta la experiencia histórica de Jesús a la luz de las Escrituras y las Escrituras a la luz de esa misma experiencia; de otro lado, interpreta la experiencia histórica de Jesús a la luz del presente y el presente a la luz de esa misma experiencia. El discurso sobre Jesús (la cristología) y sobre ellos mismos (la eclesiología) que atestigua la escritura de los orígenes (evangelios y Hechos de los Apóstoles en primer lugar) será el resultado de ese doble movimiento hermenéutico.

DEL JUDAÍSMO A LOS PRIMEROS CRISTIANISMOS

Es pues en relación con el judaísmo que se perfila, *a priori,* el futuro del movimiento surgido de Jesús: cuando los discípulos de Jesús consiguen convencer a sus compatriotas de que el tiempo escatológico ha llegado, tienen éxito; cuando no lo consiguen, es su desaparición total o, lo que es lo mismo, se convierten en una corriente o un partido, ya que una reducción de ese tipo sería la negación del propio movimiento. Pues bien, como lo atestigua la historia, no es al judaísmo al que el movimiento surgido de Jesús debe su supervivencia y su éxito: sólo lo consiguió apartándose de él y convirtiéndose en una referencia exterior al judaísmo. Fue haciéndose el modelo de pensamiento para las personas que no pertenecían al mundo judío que el modelo sinagogal, incluido todo su patrimonio referencial semítico, hizo de ellos a «cristianos» sin que, sin embargo, hiciera de ellos a judíos. El mismo se ha convertido en otro.

La explicación de esa paradoja es sin duda alguna compleja y debe tener en cuenta la influencia de numerosos factores o cir-

forma abusiva, el nacimiento del «judaísmo» un siglo después de la formación del cristianismo. Como no lo hizo el cristianismo, el «judaísmo rabínico» tampoco anula el judaísmo anterior.

cunstancias históricas de orden social y político. Pero la razón central, creemos, debe buscarse en la distinción que hicimos al principio de este estudio entre judaismo palestino y judaismo de la Diáspora helenística. Si, en efecto, ambas formas de judaismo son la expresión de un único y mismo judaismo, se distinguen, o incluso se oponen, en cierto número de puntos que, al inducir una escucha diferente del discurso crístico del modelo sinagogal, inclinan al movimiento surgido de Jesús en direcciones desemejantes: la primera tiende a encerrarlo y a ahogarlo en un abrazo institucional; la segunda, por el contrario, a abrirlo al espacio universal de la filosofía.

Ensimismamiento del judaismo palestino

Inicialmente, el judaismo palestino había sido el marco de la actuación de Jesús al igual que los que le habían seguido. Lo fue también para la primera comunidad que se constituye después de su desaparición y que preside al destino del movimiento hasta que se implanta plenamente en la Diáspora y se recompone sobre bases renovadas. Hemos visto que no es homogéneo, atravesado por corrientes opuestas. Pero, lo que le distingue sobre todo del judaismo de la Diáspora es, por un lado, su componente territorial e institucional, de los que Jerusalén y el Templo son a la vez el centro y el símbolo, y, por otro lado, el idioma, que asocia el hebreo y el arameo, y del que la Tora (restringida o ampliada) y la proclamación (jurídica o sinagogal) son igualmente el corazón y el símbolo. Así pues, como su maestro, los discípulos de Jesús son judíos de Palestina. Y es en el marco de ese judaismo, incluidas sus instituciones más destacadas, donde quieren en un principio proclamar la llegada del Reino de Dios. Por ello se instalan en el corazón de ese judaismo que es para ellos el corazón del judaismo en su totalidad, es decir en la propia Jerusalén, donde, según los Profetas, debe manifestarse precisamente el Juicio de Dios.

Relatar la historia del movimiento surgido de Jesús en Palestina, sobre todo del primer período, sigue siendo algo problema-

tico[8]. No obstante, parece que podamos trazar sus grandes rasgos con alguna probabilidad de enfocar la verdad. Para comenzar, podemos pensar con cierta seguridad que ese movimiento es, en su origen, muy restringido y forma únicamente una célula y no varias. En todo caso, nada nos permite suponer que varios movimientos surgidos de Jesús hayan podido, de forma simultánea y separada, tomar forma después de su muerte y conocer, aunque breve, una cierta existencia.

En segundo lugar, es legítimo pensar que el movimiento recluta adeptos sobre todo en una población que, a pesar de su diversidad, está educada en la misma cultura que la de Jesús y sus discípulos: la cultura sinagogal y farisea. Forman parte miembros de la familia de Jesús, que ocupan un lugar de primera fila, puesto que Santiago, un hermano de Jesús, presidirá rápidamente (a partir del año 44 y hasta su muerte, en el año 62) los destinos de la comunidad que formará en Jerusalén, que, si creemos lo que dice Eusebio de Cesárea, le sucedió un cierto Simeón, primo hermano de Jesús, y que, bajo Domiciano, a finales del siglo i, ocuparán aún un lugar destacado dos nietos de Judas, otro hermano de Jesús. Algunos quieren ver en ello como una recuperación y el dominio del clan familiar con ganas de tomar el poder a la manera del califato en la civilización musulmana. Nada apunta a esa hipótesis: ningún intento de poder viene atestiguado, y la historia del siglo i no señala tensión alguna u oposición entre la familia

[8] **Las fuentes para conocer ese período inicial son, como para Jesús, de una difícil explotación. Los primeros documentos que pueden situarse con precisión en el espacio y en el tiempo datan sólo de los años 50 con las Cartas del Apóstol Pablo, alguien que opera en el espacio de la Diáspora helenística. Para los dos primeros decenios, son los evangelios y los Hechos de los Apóstoles los que, con el problema específico, ya subrayado, que plantea su escritura y su interpretación, constituyen las fuentes principales. Por otro lado, el autor de los Hechos de los Apóstoles, que escribió igualmente el tercer evangelio, pertenece, como el Apóstol Pablo, al espacio de la Diáspora helenística. Dicho de otro modo, la mayor parte de la documentación sobre el cristianismo de Palestina traduce más bien la imagen que dan las comunidades de la Diáspora helenística. Su explotación exige las mismas andanzas heurísticas que se han señalado en relación con los evangelios.**

de Jesús y el resto de los discípulos, algo que no hubiese dejado de ocurrir si ése hubiese sido el proyecto de uno u otro de sus miembros. En ningún momento fueron los discípulos los servidores de un nuevo linaje dinástico[9]. La fuerte presencia de la familia de Jesús en la primera comunidad cristiana vendría más bien a confirmar lo que dijimos de la educación de Jesús, mostrando la dimensión familiar[10].

Por el contrario, lo cierto es que, en los primeros tiempos, los discípulos de Jesús y los fariseos parece que tuvieron buenas relaciones. La ruptura entre ellos, sobre todo a partir del año 66, no ha podido borrar en la literatura cristiana las huellas de la relativa benevolencia de la que se beneficiaron anteriormente los discípulos de Jesús por parte de los fariseos. He aquí algunos ejemplos: en los evangelios, los fariseos toman la defensa de Jesús, como cuando vienen a notificarle que Heredes quiere matarle (Le 13,31). En los Sinópticos, no se ven implicados en la muerte de Jesús (pero Jn 18,3). En los Hechos, Gamaliel toma la defensa de los apóstoles y hace que sean liberados (Hch 5,34 39). Incluso en el año 62, como nos lo relata Flavio Josefo *(A. J.,* 20, 200-201), no aprueban la condena a muerte de Santiago. Ciertamente, la mayor parte de ellos no estaba dispuesta a seguir a los discípulos de Jesús en su interpretación de los tiempos escatológicos. No hay duda de que discutieron mucho con ellos y los refutaron «a partir de las Escrituras». Pero, al igual que con Jesús, no era de ellos de donde procedía la principal resistencia que se oponía a los discípulos de Jesús, la hostilidad misma

[9] **Lo que no significa que la familia de Jesús no haya tenido ninguna influencia sobre la evolución del movimiento en el judaismo palestino: para comenzar, conocía perfectamente a Jesús, ¡cómo no! Por ello, no podía estar dispuesta a caer en el docetismo, a recusarle su calidad de hombre. En segundo lugar, la familia ya había tenido con él la experiencia de la muerte con la condena de un hijo, de un hermano o de un pariente. Debía pues, de una manera u otra, evitar poner en entredicho abiertamente a las autoridades, so pena de conocer represalias del mismo orden. Se debía pues exigir intentar mantener la fraternidad dentro de la comunidad de Jerusalén y las filiales que podían formarse en los límites de una estricta observancia de la Ley.**

[10] **Ya sabemos que Jesús y Juan el Bautista eran primos.**

que les contenía y les impedía realizar plenamente «la asamblea de la Nueva Alianza». Venía de los representantes de las instituciones judías.

Ello no era debido en absoluto a la falta de sumisión hacia sus exigencias. Para los discípulos de Jesús, como para todo el grupo que se constituye, el hecho de reunirse implica necesariamente una forma de institucionalización que define al grupo y le sitúa en relación con otras instituciones. Pero sería un anacronismo pensar en esa primera organización en términos de «Iglesia», en el sentido en que esa palabra resuena habitualmente en español. Si Pedro en primer lugar, según parece, y después, a partir del año 44, Santiago, hermano de Jesús, asume su dirección, no ejercen esa autoridad a la manera de un «papa», como aún se sigue escribiendo. Los discípulos y todos los que se unen a ellos, como tienen conciencia de vivir el tiempo de la realización, tienden a organizarse según la representación que se hacen de ese tiempo.

La noción de «fraternidad» es ciertamente una de las que mejor les conviene[11], pues permite darnos a conocer a un tiempo que parte de los discípulos y de los nuevos adeptos se organiza en comunidades en el sentido estricto del término y que otra parte, compuesta por simpatizantes, sigue con las estructuras ordinarias del judaismo. Tienen ante ellos ejemplos de fraternidades que ya pretenden vivir en la preparación de la era escatológica. La comunidad de los esenios es sin duda el ejemplo más significativo, pero no es el único[12]. Las fraternidades fariseas, de donde puede proceder la mayor parte de los convertidos, constituyen seguramente el primer modelo. No obstante, esa organiza-

[11] **La primera obra de una historia de los cristianos realizada por Michel Clévenot a partir de las gentes del pueblo se llama** *Les Hommes de la fraternité,* **París, Nathan, 1981. Alexandre Faivre ha dado como título a uno de sus libros sobre la institucionalización de la Iglesia en el siglo m** *Ordonner la fraternité.*

[12] **Los esenios no son, sin embargo, unos protocristianos, como lo recuerda con vigor Émile Puech en** *Quoumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire,* **publicado bajo la dirección de Ernest-Marie Laperrousaz, Paris, Cerf, 1997.**

ción en fraternidad, a la que se accede al recibir un bautismo «en nombre de Jesús», que significa su cohesión por el ritual de «la fracción del pan» y que incluso puede tomat la forma de una «comunidad» en el sentido fuerte del término, donde se pone todo en común (Cfr. Hch 2,42-46; 4,32-35), no tiene en absoluto por finalidad, en su origen, la de constituir una entidad específica en el seno del judaísmo o en disidencia con él, una institución que no fuese el propio judaísmo.

Inicialmente, a los discípulos de Jesús no se les llama «nazorenos» o «cristianos», como si formaran un partido o un movimiento que estuviese al margen o separado, aunque sea así como aparecen a los ojos de sus contemporáneos. Estructurados mediante el modelo escriturario, les inspiran sobre todo las instituciones fundamentales del judaísmo. En ellas pretenden inscribirse y amoldarse para refundar el judaísmo en su totalidad. Al principio no se plantean crear otras instituciones que les hagan competencia. Son judíos y plenamente judíos, sometiéndose a todas las obligaciones de la Ley judía, desde la ayuda mutua hasta la circuncisión, pasando por la oración y los ayunos, las normas alimentarias y de pureza ritual, la observancia del sabbat y de las fiestas, el acceso al Templo, etc. Todas esas prácticas, en la medida en que no se muestran contrarias a su relectura evangélica, no se ponen en entredicho. Pero, sobre todo, la organización sinagogal y las instituciones palestinas, como el Templo y el Sanhedrín, son para ellos las instituciones normales que hay que investir.

Ahí está todo el problema, pues esa actuación sólo puede verse rechazada por los que dirigen esas instituciones. En efecto, ¿cómo los representantes de las instituciones podrían dejarse hundir? ¿Cómo esos mismos que hicieron condenar a Jesús y que, en su conjunto, no comparten la esperanza en una era mesiánica podrían prestar la menor atención? Por ello, si bien los miembros del pueblo, formados por la cultura sinagogal y farisea, pueden adherirse al movimiento, por el contrario, las autoridades judías no pueden permanecer totalmente indiferentes, o incluso oponerle una franca hostilidad, si éste, en lugar de limitarse a un papel que puede tolerarse como corriente «filosófica» y espiritual, reivindica ser el verdadero judaísmo, si trata de vivir el tiempo de

la realización de las Escrituras y de la «restauración de Israel» (Hch, 1,6) con toda la fuerza que le hemos reconocido, es decir, como una renovación y una superación del marco institucional tal como es, una refundación a partir de la nueva Tora.

Aparece aquí un dato nuevo del que los primeros discípulos de Jesús en el entorno palestino no debían tener realmente consciencia: para ellos, es evidente que el tiempo que viven es el de la homilía. No lo es para sus compatriotas. Si la actualización del modelo sinagogal y la subversión que implica les parece que procede de un gesto lógico y «natural», eso no lo es para sus compatriotas: les imponen dar un «salto epistemológico». Se refieren a un acto de fe. Si se es judío de nacimiento, uno se hace discípulo de Jesús por adhesión personal. Lo que formulará más tarde Tertuliano: *«non nascuntur cbristiani, fiunt»* («uno no nace cristiano, se hace»).

Para los que son judíos de nacimiento, la pertenencia al judaismo en nada depende de la fe, en el sentido de una toma de decisión personal y libre sobre un conjunto de verdades y de una adhesión al grupo que enuncia esas verdades (lo que distingue radicalmente la fe de la creencia). Reconocer en Jesús la apertura de los tiempos escatológicos no puede hacerse, sin perder consistencia, por simple pertenencia nacional o cultural: no es quizás el efecto de un acto personal, por ser el resultado de un juicio cuyas premisas no pertenecen al ámbito de la evidencia. La «conversión» *(metanoia)* a la que los discípulos de Jesús apelan, tiene pues un significado radicalmente nuevo: ya no es sólo, como en la boca de Juan Bautista o de Jesús, un compromiso de vivir de conformidad con las exigencias del reino de Dios. Es ante todo un acto intelectual y una decisión que alcanza la existencia del tiempo de la realización y del papel que en él tiene Jesús. De ahí el trabajo intelectual de los discípulos para convencer a sus compatriotas de que con Jesús se abren los tiempos escatológicos y que su mueite, en particular, es la prueba más manifiesta «según las Escrituras». De ahí igualmente la imposibilidad de superar el muro de las instituciones, pues éstas no dependen de la fe.

Así se elabora lo que fundamenta la ruptura, después la diferencia de identidad entre el judaismo y en lo que se convertirá el cristianismo. Tan paradójico como pueda parecer, puesto que

Jesús y el movimiento de quien surgió se han concebido en la realización del judaísmo, la conversión de este último al «cristianismo», en cuanto se pueda uno imaginar, hubiese significado su desaparición total o, lo que es lo mismo, un cambio total de identidad. Desde el punto de vista institucional, el dominio de los discípulos de Jesús sobre el judaísmo palestino estaba abocado al fracaso. La reacción nacionalista que condujo a la sublevación del pueblo judío y a la abolición del Estado de Israel en el año 70 no fue su causa. No hizo más que precipitarlo.

La realidad institucional del judaísmo palestino no sólo fue, para la comunidad de Jerusalén, un obstáculo insuperable. Fue también causa de su propio cierre sobre sí misma. Teóricamente, el movimiento surgido de Jesús —como lo atestigua su desarrollo en la Diáspora helenística— estaba capacitado para superar las instituciones judías palestinas. Lo fue inicialmente, porque había sido llevado y aún lo seguía siendo por el entorno sinagogal y fariseo; ese movimiento, como ya dijimos, cuestionaba fuertemente las instituciones territoriales y el Templo, quizás no en su principio, pero sí ciertamente en sus prácticas. Lo era seguidamente porque la cultura sinagogal trascendía los límites del judaísmo palestino para ser común, en muchos aspectos, con el judaísmo de la Diáspora. Lo era sobre todo porque el modelo sinagogal que conducía a ver en la persona y la vida de Jesús la inauguración del tiempo mesiánico implicaba poner en tela de juicio, en función de esa nueva **Tora** —abierta por principio a todas las naciones en el marco de una «restauración universal» (Hch **3,21)—,** la **Tora** y las instituciones existentes, que se convertían en «antiguas» por definición. El modelo sinagogal, en su vuelco crístico, no desdeñaba las instituciones judías. Las trascendía y las sometía a su propia perspectiva. La cuestión del territorio y de las instituciones estaba pues abierta: o bien estaban potencialmente caducos, por lo que al final había que rechazarlos; o bien, por el contrario, aparecían como marco indispensable para la llegada del Reino de Dios, aunque hubiese que reformarlos si fuese necesario. En la comunidad de Jerusalén, la segunda interpretación fue la que salió adelante.

Jesús era un judío de Palestina que respetaba las prescripciones de la Ley, a pesar de que a veces ponía en tela de juicio las

modalidades y la interpretación que hacían de ella las autoridades. Sus discípulos y los primeros que se unieron a ellos, son igualmente judíos, circuncisos y normalmente fieles en la práctica de la Ley. Para ellos, la relectura de las instituciones judías en el modelo sinagogal crístico no puede aparecer de sopetón como una puesta en entredicho de lo que los define y, por consiguiente, todo lo que implica como subversión. Se hace ante todo en la figura de la realización, percibida ésta como profundización y enriquecimiento más que como superación. Pero la sola perspectiva de la realización constituye ya una forma de cuestionamiento de las instituciones; las dificultades que los representantes de éstas hacen desde el principio a los discípulos de Jesús (Hch 4,1-13; 5,17-42) conducen necesariamente a plantear el problema.

En los años 34-35, la cuestión de la superación es explícitamente planteada por los judíos de la Diáspora helenística (los «helenistas») en su estancia en Jerusalén, algunos de los cuales se unen a los discípulos (Hch 6,1-8,2). Comprenden la proclamación del acontecimiento homilético en función de la situación en la Diáspora, que es la suya, a la vez como una justificación de dicha situación y como una liberación en relación con las instituciones palestinas. Esa «buena nueva» *(euaggelion)* les permite incluso criticar de manera implacable la Ley, el Templo, el culto sacrificial y las autoridades judías. Esa crítica hecha por los helenistas no puede dejar de interrogar a los «hebreos» (los discípulos y los judíos de Palestina convertidos) sobre el lugar que ocupan esas instituciones judías territoriales en el advenimiento del Reino de Dios. Sin duda, no existe acuerdo total entre ellos. No obstante, la reacción que triunfa es la de considerar la posición de los helenistas como excesiva y peligrosa, en ruptura con sus propias concepciones de los tiempos escatológicos. Les proponen pues que se constituyan en comunidad aparte. Los acontecimientos les dan la razón: las autoridades judías detienen a Esteban, uno de los Siete, y le hacen lapidar. El grupo de los helenistas se dispersa. Semejante salida refuerza ciertamente a la comunidad de los hebreos en una concepción del tiempo escatológico más comedida frente a las instituciones.

No obstante, aunque dispersos, los helenistas siguen siendo creyentes y activos. No sólo se hacen misioneros de la Buena

Nueva ante el resto de los judíos de la Diáspora, sino también ante los gentiles, los que no son judíos por nacimiento. Incluso los bautizan, como lo hace Felipe, que bautiza al eunuco de Candace, reina de Etiopía (Hch 8,26-40). Los responsables de la comunidad de Jerusalén, al ver en ello una amenaza, envían por todas partes a «inspectores»[13] encargados de controlar y rectificar. Pero, como lo muestra el Apóstol Pedro, uno de esos delegados de la comunidad matriz, algunos de ellos terminan compartiendo el punto de vista de los helenistas, bautizan (Pedro bautiza a un centurión romano, Hch 10,1-48) y se hacen los defensores de la conversión de los paganos (Hch 11,1-18 y 15,7-11). En efecto, esto plantea a los judíos convertidos al cristianismo un problema nuevo: ¿se deberá someter a los paganos a la circuncisión y al resto de las prescripciones judías o se les puede dispensar, corriendo el riesgo de admitir que las instituciones judías ya no son el marco necesario de acceso a la Promesa? Además, ¿puede aceptarse proceder juntos a la «fracción del pan» sin contraer impureza? Esos interrogantes se plantearon explícitamente a propósito del bautismo de Cornelio, después en otras varias ocasiones, particularmente con ocasión del «incidente de Antioquía» entre Pedro y Pablo (Ga 2,11-14). La respuesta que se le dio «por los apóstoles y los ancianos de Jerusalén», bajo la presidencia de Santiago, tras el incidente de Antioquía, trata sólo de la primera cuestión.

Para que pueda aceptarse la conversión de un pagano, se le imponen cuatro cargas, consideradas como indispensables: abstenerse de carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de las carnes de animales estrangulados y de la impudicia (Hch 15,29, cfr. 15,20 y 21,25). Esas cargas, calificadas de «decretos» *(dogmata)* por Pablo (Hch 16,4), se inspiran en una tradición jurídica judía relativa a la salvación de los gentiles, una tradición atestiguada por los textos rabínicos y que se inspira quizás a la vez en los preceptos de Noé, es decir en las obligaciones a las que todos los hombres estarían sometidos antes de la revelación de la Ley de

[13] **Como los Uama Etienne Trocmé,** *L'Enfance du christianisme,* **Paris, Noêsis, 1997, pag. 69.**

Moisés (cfr. Gn 1-11), y de las prescripciones que, según el Levítico (sobre todo 17-18), se imponen tanto al pueblo judío como al que reside en su seno (el *ger).* Si no cierran la puerta a las personas surgidas de entre los gentiles, al no imponerles «judaizarse», es decir, hacerse circuncidar *y* aceptar el resto de las prescripciones judías, esas cargas no resuelven «positivamente» el problema planteado, es decir, a partit del nuevo don que constituye la fe cristiana. El punto de vista sigue siendo judío. ¡Y no estamos seguros de que la fraternidad de Jerusalén se lo aplique a sí misma! Dicho de otro modo, a medida que el tiempo pasa y que las relaciones con las autoridades judías de Palestina, lejos de mejorar, se degradan más bien. En el año 62, Herodes Agripa hace decapitar a Santiago, hermano de Juan, y detener a Pedro, que consigue evadirse); la interpretación que la comunidad de los hebreos da del tiempo de la homilía se restringe —frente a la imposibilidad de investir las instituciones judías existentes— a su dimensión de realización sin emprender realmente el camino de la superación. La comunidad de Jerusalén termina por constituirse en corriente interna al judaismo, organizándose a imitación, en cierta medida, de las instituciones judías.

Ese fracaso no es sólo negativo: la confrontación que le ha precedido constituye una contribución importante a la constitución de lo que conseguirá ser el cristianismo. Para comenzar, el primer desarrollo del movimiento surgido de Jesús en el marco del judaismo palestino profundiza su discurso, su pensamiento y sus instituciones en el territorio judío para crear su propio patrimonio. Al investir en beneficio propio el modelo sinagogal, los discípulos de Jesús y los que se unen a ellos, están obligados a justificar su pretensión de ser la realización del judaismo integral, y en particular, a mostrar que Jesús es realmente el que ha abierto, con su muerte en la cruz, el tiempo de la Promesa (de ahí, en un primer tiempo, la justificación de esa afirmación con ayuda de la literatura referente al Siervo del Señor[14]) y que la vida que llevan es conforme a lo que las escrituras dicen de los últimos tiempos.

[14] **Uno de los primeros núcleos literarios, sino el primero, que constituyen la base de los evangelios está formado por el relato de la «Pasión». Etienne**

En segundo lugar, a medida que se va confirmando el fracaso del intento de convencer a los responsables de las instituciones judías, la contribución de la comunidad de Jerusalén fue la de crear, incluso en defensa propia, las condiciones institucionales e intelectuales de la ruptura con el judaísmo oficial. Por ello, en la relectura homilética, las Escrituras, el pasado de Israel y sus instituciones ya no sólo aparecen como la figura positiva y anticipadora de lo que son los últimos tiempos. Puesto que no puede, en cuanto a conjunto institucional, reconocer en Jesús la apertura del tiempo mesiánico, Israel se convierte igualmente en la contrafigura, el contramodelo, la prefiguración negativa del Israel nuevo que forman los discípulos de Jesús. El Templo, por ejemplo, es el símbolo mismo del judaísmo como institución. De conformidad con tradiciones proféticas y apocalípticas, es también la figura anticipadora y positiva del nuevo culto que se le rendirá a Dios tras la visita a su pueblo, «en el día de Yahvé». Está pues destinado a desaparecer. En el discurso de los discípulos de Jesús, se convierte en figura a la vez positiva y negativa del verdadero culto que se le rinde a Dios por Jesús y los cristianos. En la figura crística, la muerte de Jesús se ve reinterpretada como el sacrificio puro y verdadero. Ahí, Jesús es a la vez víctima y gran sacerdote (cfr. toda la epístola a los Hebreos). Incluso, su cuerpo se convierte en el nuevo Templo (cfr. Jn 2,20). En su función para convencer y suscitar la adhesión, el discurso de los discípulos se construye pues como una argumentación que tiende a demostrar, «según las Escrituras», que las instituciones judías y el pasado de Israel son a la vez el modelo y el contramodelo del tiempo escatológico, que, en consecuencia, su realización implica su superación[15].

Trocmé piensa haber demostrado que su origen es litúrgico, que fue compuesto para ser leído durante las celebraciones en las que participaban los peregrinos convertidos (Étienne Trocmé, *The Passion as Liturgy. A Study in the origien of the Passion Narratives in the Four Gospels,* **Londres, S C M Press, 1983).**

[15] **Así se explican, en los evangelios, la actitud y las palabras contradictorias que se le atribuyen a Jesús en relación con las instituciones judías.**

La Diáspora cristiana

Cuna del movimiento «cristiano», el judaismo palestino hubiera podido, debido al obstáculo insuperable de las instituciones territoriales, convertirse igualmente en su tumba. Su supervivencia, después su éxito, los debió al judaismo de la Diáspora helenística: fue para él el vector de esa «de buena se ha librado», expresión traducida por **Rene** Nouailhat[16]. Y fue así porque, al contrario del entorno palestino, se le ofrecía un nuevo entorno que no sólo permitía una escucha judía del tiempo de la homilía liberada de la traba institucional, sino que también hacía posible una escucha de ese tiempo de la homilía para oídos no judíos, és decir, que pertenecían a otro espacio cultural, el espacio helenístico. En efecto, como ya lo hemos subrayado, las dos características principales del judaismo helenístico en relación con el judaismo palestino son, por un lado, no encontrarse limitado por el territorio nacional y las instituciones a él vinculadas; por otro lado, estar inscrito, por el discurso en lengua griega de su identidad, en un espacio cultural que, gracias a la pertenencia al Imperio romano[17], es extraordinariamente abierto. Nuestras fuentes, a pesar de que tienen muchas lagunas, nos invitan a pensar que la penetración del movimiento cristiano en ese judaismo helenístico se hizo en dos etapas importantes: la primera, con la conversión de helenistas en Jerusalén y su dispersión; la segunda, gracias a la actividad misionera de Pablo y sus compañeros.

[16] **En la página 63 de una obra muy sugestiva:** *Les Premiers Christianismes,* **París, Éditions Errance, 1988. La expresión en francés es «échappée belle». Los profesores de historia —¡y no sólo ellos!— precisarán sus conocimientos gracias a su otra obra,** *La Genèse du christianisme. De Jérusalem à Chakédoine,* **Paris-Besançon, Cerf/CRDP de Franco-Condado, col. «Histoire des religions», nueva edición revisada y aumentada, 1997.**

[17] **Por el hecho de que la institución romana ostenta la autoridad política, militar y administrativa, las diferentes componentes del imperio surgidas de antiguas nacionalidades y antiguos Estados son obligados a definirse en categorías de otro orden, esencialmente en categorías «culturales».**

Conversión de «helenistas» en Jerusalén

La expansión del movimiento hacia la Diáspora no fue la manifestación de un proyecto pensado expresamente por los primeros discípulos. Se efectuó en el seno del judaísmo palestino, en la propia Jerusalén, por medio de la conversión de helenistas que, en esos momentos se hallaban en Jerusalén. Esa conversión, que ya hemos tenido ocasión de evocar, se produjo en los comienzos del movimiento «cristiano». En su gran mayoría, esos helenistas son judíos de la Diáspora helenística y, en una parte difícil de evaluar pero sin duda relativamente escasa, prosélitos, es decir, adultos no judíos que se habían «convertido» a la «filosofía» judía. Los discípulos de Jesús se dirigen a ellos, no en una perspectiva que podríamos calificar de «misionera», sino para agregarlos a su grupo. Entre ellos, algunos comprenden sus discursos y se hacen bautizar, mostrando con ello que reconocen a Jesús, en lo que dijo e hizo y, particularmente, en su muerte en la cruz[18], la inauguración del tiempo de la homilía, del tiempo escatológico. Pero ese reconocimiento no es exactamente el mismo que el de los «hebreos». Su inscripción en la Diáspora helenística, su escucha en griego de la Palabra de Dios en las sinagogas hacen que no comprendan la «buena nueva» *(euaggelion),* como ellos la llaman, con el mismo oído que los que la anuncian[19].

Ciertamente, el relato que hace Lucas en los Hechos (Hch 6,8) y particularmente el discurso que presta a Esteban, de conformidad con la historiografía griega, no debe ser tomado al pie de la letra. No obstante, el gran fresco histórico que traza Esteban en su discurso y los virulentos ataques contra el Templo y el culto sacrificial deben reflejar el marco general por el cual los

[18] **Los exégetas hacen notar que el único pasaje del Nuevo Testamento en el que se hace explícitamente referencia al canto del Siervo del Señor (Is 53,7-8) para interpretarlo como un anuncio de la Pasión de Jesús es el discurso mantenido pot el helenista Felipe al eunuco de la reina Candace (Hch 8,32-35).**

[19] **La oposición lingüística entre ambas comunidades viene claramente indicada por su nombre: «hebreos» de un lado, «helenistas» del otro.**

helenistas comprendían el judaismo en el seno del resto de las culturas y, por vía de consecuencia, interpretaban el mensaje de los discípulos de Jesús. El tiempo de la homilía les pareció de pronto como la justificación de su situación en la Diáspora, como la liberación de las trabas institucionales del territorio palestino y de sus instituciones y la apertura de la Palabra divina a todos los hombres. Bajo este ángulo, dicha interpretación es completamente opuesta a la prevista entre los «hebreos». Es la ruptura, confirmada por la formación de una comunidad separada, dirigida por la institución de los Siete, entre los que se encuentra un prosélito. Es también la ruptura con el judaismo palestino, cuyas autoridades hacen detener y lapidar a su jefe de fila.

En cuanto a los demás helenistas convertidos, se ven ahora en la Diáspora en una situación nueva, puesto que se «dispersan» *(diasparentes,* Hch 8,4), despedidos por los judíos y rechazados por sus hermanos en la fe. Obligados a huir de Jerusalén y de Judea, se refugian en los territorios del entorno, como Samaría y las ciudades costeras (particularmente Cesárea); y también en países más alejados: Siria (Antioquía, Damasco), Fenicia, Chipre... donde se convierten en los homiletas del «evangelio», tanto entre sus compatriotas judíos como de los «griegos» *(hellenas* y no *hellénistas,* Hch 11,20). Según parece, consiguen un éxito no despreciable tanto ante unos como ante otros, y realizan bautismos, algo que inquieta a la comunidad de Jerusalén. Ésta, como ya se ha dicho, les envía a unos «inspectores». Pero algunos de estos últimos, como el Apóstol Simón-Pedro y Bernabé, sensibles a los éxitos de los helenistas, terminan compartiendo su punto de vista y, como ellos, se ponen a bautizar a «paganos». Eso le costará a Pedro la dirección de la comunidad de Jerusalén, su marginación y, finalmente, su salida de Jerusalén.

Por la idea que nos podemos hacer a partir de los Hechos y del protoevangelio de Mateos —es decir, de la primera redacción que los exégetas consiguen despejar de forma más o menos clara de ese evangelio, y del que sitúa su composición en el ámbito helenístico—, parece claro que la proclamación sinagogal, la única «institución» judía digna de ese nombre en la Diáspora, ofrece el modelo de su interpretación del evangelio y de su organización. A ellos sin duda debemos atribuir la denominación de la comu-

nidad que forman con el término de «Iglesia» *(ekklesia),* palabra griega, tomada prestada de los Setenta (su «Biblia») y que es sinónimo de «sinagoga» («asamblea»): en los Setenta, *ekklesia* se utiliza en particular para designar la asamblea general que el pueblo tenía en el desierto, convocada por Moisés. En el «exilio» —que es el suyo— forman a partir de ahora la verdadera asamblea del pueblo elegido, distinta de la sinagoga y, sobre todo, del judaísmo palestino.

Esta *ekklesia,* si la juzgamos por lo que se dice de la de Antioquía (Hch 13,1), no se organiza como la de Jerusalén, que tomó como modelo las instituciones palestinas: al frente están los «profetas» *(prophetai) y* los «maestros» *(didaskaloi),* términos y funciones que nos remiten a la proclamación escrituraria, particularmente a la actividad del homileta (que interpreta y enseña). También a esta proclamación escrituraria —en el fondo aún judía, pero del judaísmo helenístico— pertenece la elaboración de su discurso, sobre ella misma, sobre Jesús y la relación del mundo y la historia[20]. Si sus miembros hacen suya la denominación de «cristianos» que reciben de otros (Hch 11,26)[21], sería sin duda

[20] **La «teología» de los ámbitos helenísticos sigue siendo profundamente judía. En particular, el monoteísmo estricto les prohibe interpretar como prerrogativas divinas los diferentes títulos dados a Jesús (el Cristo, el Justo, el Hijo del Hombre, el Hijo de Dios, el Maestro...).**

[21] **«Cristiano» es sin duda un apodo inventado por los representantes de la autoridad romana, puesto que** *christianos* **está hecho con un sufijo latino en** *-anus.* **Por medio de esa definición, quizás sarcástica, pretendían sin duda etiquetar cómodamente y sin ninguna ambigüedad, un movimiento del que no sabrían decir con precisión en qué consistía, pero del que al menos un elemento les parecía claro: el nombre al que se referían:** *Christos.* **Nombraron** *christianoi* **a las gentes —ante todo judíos, griegos «judaizantes» y prosélitos— que hablaban de** *Christos,* **eran sus adeptos y hacían propaganda sobre él. Los** *christianoi* **constituían, según ellos, una nueva amenaza, una especie de** *hairesis,* **un movimiento, una escuela de pensamiento y de vida, incluso un partido, a semejanza de otras dependencias del judaísmo, incluso de las escuelas de filosofía. El libro de los Hechos cuenta cómo el Apóstol Pablo, cuando le hicieron comparecer ante el gobernador Félix, en Cesárea, fue acusado por Tertullus, el abogado del gran sacerdote Ananías y algunos otros ancianos, de ser el «jefe de la** *hairesis* **de los nazorenos»,** *tes Nazóraión haireseós* **(Hch 24,5). Los discípulos de Jesús no**

un error interpretar a partir de ese momento en términos de ruptura completa con el judaismo. No se consideran como una corriente interna o un partido: siguen planteando su movimiento en la figura de la realización del judaismo, que es el suyo, es decir, fuera de las formas institucionales del judaismo palestino y de las prescripciones, rituales o legales, que crean un obstáculo a la entrada de los gentiles, como la circuncisión, las reglas de pureza ritual, el sabbat, el divorcio, etc. Finalmente —signo manifiesto de que, en la nueva escucha de la Palabra de Dios, esas prescripciones de la Ley judía ya no son un obstáculo—, la «fracción del pan» reúne en una misma asamblea tanto a cristianos de origen judío como a los de origen griego (= extranjero) (Ga 2,12-13).

Pablo de Tarso: la ampliación del discurso cristiano

Esas primeras comunidades cristianas en la Diáspora son todas judías, en la medida en que el judaismo, aunque revisado por la fe en Cristo, constituye la referencia esencial, pues la apertura hacia los gentiles se sigue haciendo y pensando más bien en modo de integración y asimilación. La descentración del movimiento cristiano del judaismo hacia el mundo de los gentiles, o, para ser más exactos, el pensamiento y la elaboración del movimiento cristiano con identidad propia que, en el espacio helenístico, trasciende tanto al judaismo como al helenístico, es la obra de un «helenista» fuera de lo común: Saúl —o Pablo— de Tarso.

Por su nacimiento y su formación, el principal artífice de esa descentración lleva, por así decirlo, en sí mismo la tensión a la que su adhesión al movimiento cristiano será la realización y la superación[22]. En efecto, es plenamente judío y plenamente

mantendrán para ellos el calificativo de «nazorenos». Por el contrario, harán suyo el término de *christianoi*.

[22] **El Apóstol Pablo es el mejor conocido de la primera generación cristiana, tanto por los Hechos, cuyo autor, que fue uno de sus compañeros, le dedica —de manera apologética, bien es verdad— la mitad de la obra, como por las** *Cartas* **que él mismo escribió y de las que, al menos la mitad, sobre las catorce que llevan su nombre, se considera como auténtica. El titubeo sobre el número es debido, en parte, a dudas legítimas, en parte, a la pertenencia confesional de los exégetas.**

griego. No sólo es judío por nacimiento, lo que demuestta su nombre Saúl, sino igualmente por la formación que recibió en Jerusalén al lado de Gamaliel, uno de sus maestros más ilustres de «la escuela más rigurosa del culto» judío (Hch 26,5), el fariseísmo. Habla el arameo, y si no lee la **Tora** en hebreo, conoce su interpretación a partir del judaísmo palestino, e, incluso, en el interior del judaísmo, según la perspectiva farisea. Pero ese «fariseo, hijo de fariseos» (Hch 23,6), es al mismo tiempo un nativo de Tarso, en Cilicia, un judío de la Diáspora helenística que habla griego, lee la «Biblia» en griego en una interpretación que le abre y le confronta con las obras fundadoras de otras culturas, comenzando por la cultura griega. Es incluso ciudadano romano, atestiguado por su nombre de Pablo, lo que le confiere derechos que le salvarán varias veces la vida. En el espacio político y trascendente de la romanidad que le da su identidad de ciudadano, su nacionalidad judía siente cierta tirantez debido a su doble cultura: la cultura judía farisea y la cultura griega; sobre ambas ejerce un gran dominio.

Su primer encuentro con el movimiento surgido de Jesús se hizo, no en Tarso, en la Diáspora, sino en Jerusalén, cuando dicho movimiento estaba en sus inicios. Según Hch 7,58, guardaba los vestidos de los que lapidaban a Esteban, el jefe de fila de los helenistas convertidos. Pero podemos legítimamente suponer que ese encuentro conflictual y violento había sido precedido por discusiones con los helenistas cuyo ambiente frecuentaba probablemente, puesto que era el suyo. Sin ello, no se comprendería lo que siguió, comenzando por la caza que dio seguidamente contra los helenistas «adeptos de la Vía», partiendo hacia Damasco con cartas del sumo sacerdote para detenerlos y devolverlos a Jerusalén (Hch 9,1-2).

Étienne Trocmé explica ese compromiso haciendo de Pablo un celóte «en el sentido más fuerte del término, es decir, un miembro del partido de ese nombre, cuya actividad consistía en recurrir a la vía de hecho para defender el honor de Dios»[23]. Esa pertenencia podría explicar por qué Pablo, al convertirse, se volvía

[23] **Étienne Tracmé,** *L'Enfance du christianisme,* **ob. cit., pág. 82**

un desertor, para vivir toda su vida bajo la amenaza de muerte, no de manera general por parte de los judíos que se oponían al movimiento cristiano, sino más particularmente de los miembros de la sociedad secreta de la que había formado parte. No es imposible, a condición, no obstante, de hacer remontar el movimiento celóte mucho antes de lo que se piensa habitualmente. Pero si puede mantenerse, esa hipótesis confirmaría ciertos rasgos de su personalidad, rasgos que hicieron de él un hombre entero y comprometido, invistiéndose totalmente y con fuerza en la causa que había elegido[24].

Incluso cuando tuvo que cambiar. En efecto, por el camino de Damasco, Pablo comprendió de repente que, lejos de perseguir a los adeptos del movimiento surgido de Jesús, debía seguirles en su «Vía». Sean cuales fueren las interpretaciones que pueden hacerse del relato de esa conversión[25], la iluminación que se produjo en él, y que, de un ciego que creía ver hizo a un creyente que vio su ceguera anterior, sólo puede comprenderse si, como para el resto de los discípulos, la resituamos en la formación sinagogal y farisea que fue la suya, en la estructura estructurante que le permitió reconocer, más tarde, en lo que había comprendido de Jesús, la realización de la Palabra del

[24] **La animosidad mostrada por los judíos contra Pablo, ¿no podría explicarse simplemente por el hecho de que era un ciudadano romano? André Paul, en efecto, explica que «el** *politeuma* **definía y limitaba las cualidades cívicas de todo judío de Alejandría o de cualquier otra ciudad: uno era legalmente "alejandrino" por la pertenencia al** *politeuma,* **"ciudad en la Ciudad", y ello sin poseer propiamente dicho la** *politeia,* **"ciudadanía" estricta o calidad del "ciudadano",** *polites* **[...]. Para los judíos, la** *politeia* **o ciudadanía griega completa** *(isopoliteia)* **significaba realmente la apostasía» (André Paul,** *Le Messie des Juifi a l'heure de Jesús,* **París, Desclée, 1981, pág. 108).**

[25] **La conversión de Pablo es algo posterior a los inicios del movimiento cristiano. No fue discípulo de Jesús; sin embargo, reivindicó el título de «apóstol». Su actuación se edificó en una constante oposición a la comunidad de Jerusalem Así pues, podemos pensar que el relato de su conversión tiene por función la de legitimar la actuación de Pablo sin hacerle depender del resto de los discípulos. En ella debe leerse igualmente, como en un espejo, la iluminación que, por el anuncio del evangelio, Pablo aporta al pueblo elegido como a los paganos (cfr. Hch 26,16-18).**

que pensaba hacerse el ejecutor justo y leal persiguiendo a los helenistas convertidos. No había seguido a Jesús por los caminos de Palestina, como los primeros discípulos. No había sido preparado como ellos para reconocer en su muerte en la cruz el cumplimiento de las Escrituras. Por ello, ese reconocimiento de Jesús en la figura de la homilía no podía realizarse, como lo fue para los discípulos de Jesús, por medio de la simple prolongación del modelo sinagogal. Necesariamente, tomaba la forma de un acto de fe, de una adhesión personal y voluntaria que implica la proclamación crística de ese modelo. Pero esa adhesión, si se comprende a partir de ese modelo proclamatorio, no era para él una traición en relación con el compromiso anterior, que, a la vez que lo abolía, daba a ese primer compromiso su plena medida.

El proyecto que, por el anuncio del evangelio a los griegos, condujo a Pablo a «desjudaizar» el movimiento cristiano no fue inmediatamente elaborado tras su conversión. Por poco incluso no ve la luz. En efecto, inmediatamente después de su conversión, Pablo se hizo propagandista de la fe en Cristo ante los judíos de Damasco, después en Arabia —la actual Jordania— entre los años 35 y 39. Pero las vivas oposiciones que encontró por parte de sus compatriotas y las amenazas de muerte que pesaron sobre él, le obligaron a partir. De vuelta a Jerusalén, tampoco pudo permanecer allí: amenazado de muerte, tuvo que huir de allí y se retiró a su ciudad natal, volviendo sin duda a su oficio de «hacedor de tiendas». Allí fue donde, unos diez años después de su conversión, hacia el año 44, le vino a buscar Bernabé. Judío de origen chipriota, Bernabé era igualmente un helenista. Pero, a diferencia de otros helenistas conversos, estaba integrado en la comunidad de los hebreos de Jerusalén. Ésta acababa de enviarlo a la comunidad cristiana de Antioquía para devolverla al orden. Bernabé recordó a Pablo, por lo que fue a buscarle a Tarso. Pablo aceptó y formó parte, con otros tres compañeros, del equipo que dirigió y desarrolló, bajo la denominación de «profetas y maestros» *(prophétai kai didaskaloi,* Hch 13,1), la comunidad antioquiana. Nuestras fuentes no nos dicen nada de la reflexión de Pablo y sus compañeros en esa comunidad y que les condujo, después de un año, a la decisión de elegir a dos de entre ellos, o sea Pablo y Bernabé, para enviarlos en misión por el territorio griego.

Sin embargo, podemos conjeturar que esa comunidad helenística de Antioquía, cuyos adherentes se reclutaban no sólo entre los judíos sino también entre los gentiles, a los que no se les exigía someterse a todas las obligaciones judías —la más significativa de las cuales era la circuncisión—, representaba ante los ojos de los dirigentes un modelo de realización de las promesas divinas. El judaismo seguía siendo, desde el punto de vista intelectual e institucional, el referencial único de sus concepciones, pero con una apertura hacia los gentiles que no obligaba a éstos a «judaizar». Quizás el bautismo administrado al centurión romano por el Apóstol Pedro, miembro de la comunidad de los hebreos, constituía, más que un ejemplo o un precedente, un estímulo, o incluso una garantía. En todo caso, no planteaban esa apertura como una fronda, una disidencia, o incluso una ruptura con la comunidad de Jerusalén.

Así pues, fue como judío auténtico, pero judío de la Diáspora helenística que Pablo emprendió y efectuó, entre los años 45 y 49, el primero de los tres periplos que debían conducirle a través de Asia Menor, Macedonia y Grecia. Entraba primero en las sinagogas con el fin de convencer a sus compatriotas, pero también a los prosélitos y a los «temerosos de Dios», de que los tiempos escatológicos habían efectivamente llegado con la muerte y resurrección de Jesús el Cristo. No obstante, dos series de factores le obligaron a considerar progresivamente que el movimiento cristiano ya no debía encerrarse en el judaismo, que debía trascenderlo, como debía trascender la cultura griega en la que se establecía. La primera serie puede definirse por el éxito no despreciable conseguido entre los griegos, éxito que, si dejaba dubitativos a los filósofos atenienses (Hch 17,32), alcanzaba cada vez más a las gentes de la alta sociedad, como nos lo hace saber los Hechos. El mensaje evangélico, sin ser edulcorado como lo presenta el discurso atribuido a Pablo ante el Areópago (Hch 17, 22-31), es decir, no despojado de toda su referencialidad semítica en beneficio de un vago discurso filosófico-religioso, estaba capacitado para arrastrar la adhesión de personas que, *mutatis mutandis,* lo percibían igualmente —gracias a todo el trabajo de correspondencia ya realizado por los judíos de la

Diáspora entre el judaísmo y el helenismo— como la forma total de su espera[26].

La segunda serie de factores, por el contrario, cubre la oposición y la intransigencia de los judíos, incluidos los judíos convertidos al cristianismo, a esa apertura a los griegos. En efecto, en su camino, Pablo no se enfrentó sólo a la incomprensión y hostilidad constante de sus compatriotas, cuando, según su parecer, estaban mejor situados para acoger el mensaje evangélico. Aún más grave: permanentemente tuvo que soportar la suspicacia e intransigencia de la comunidad de los hebreos que, por un lado, enviaban tras sus huellas a emisarios para sublevar contra él al resto de los judíos, y por otro lado, convocarlo a Jerusalén para expresarle su categórica negativa, cuando no podía plantearse el movimiento cristiano de otra manera que como la realización del judaísmo. El encuentro de Jerusalén, en el año 48, denominado pomposamente el «concilio de Jerusalén» y el incidente de Antioquía del que ya hablamos[27] fueron, con respecto a ello, muy significativos sobre la intransigencia de los dirigentes de la comunidad de Jerusalén.

Dichos acontecimientos —debido a que firmaban la incompatibilidad entre judíos y gentiles en el seno de la comunidad cristiana— fueron para Pablo una desautorización completa: «Para Pablo constituyó un completo hundimiento, escribe Étienne Trocmé. ¡La salvación traída por Jesucristo era pues considerada por las principales autoridades cristianas como algo secundario en relación con la pertenencia étnica de los convertidos! Según él, era un escándalo, a lo que se sumaba una estafa inad-

[26] **Aunque, en la Diáspora, los Profetas no formaban parte habitualmente de la proclamación escrituraria sinagogal, de ello no se desprende que los judíos de la Diáspora no compartiesen con sus hermanos de Palestina buena parte de su esperanza escatológica o mesiánica.**

[27] **Pedro, llegado a Antioquía después del encuentro de Jerusalén, comía al principio con los paganos convertidos, superando la prohibición de la pureza judía. Pero, tras la llegada de hebreos del entorno de Santiago, Pedro cambió de actitud y se puso a respetar la prohibición de la ley judía, arrastrando consigo a otras personas, entre ellas al propio Bernabé (Ga 2,11-14).**

misible infligida a él mismo y a todos los cristianos de origen pagano. No era posible compromiso alguno con Santiago y todos los que estaban de acuerdo con su posición. Hubo pues ruptura»[28]. Una ruptura hecha a pesar suyo, pues Pablo no se da por vencido. Para comenzar, emprende dos nuevos periplos misioneros, adentrándose en Macedonia y Grecia, dirigiéndose sobre todo a los griegos, aunque no deja de lado a sus compatriotas, convertidos o no. Seguidamente, después de cada una de esas misiones (en los años 53 y 58), volverá otra vez a Jerusalén. La última vez, se someterá aún a las exigencias personales que le impondrá la comunidad de Jerusalén, exigencias que ocasionarán su arresto y su cautiverio antes de su traslado a Roma[29].

A partir de su segundo viaje misionero, Pablo se puso a escribir, ya sea para defender su actuación o para dar respuesta a las demandas de las diversas comunidades que había fundado, o también para exponer por sí mismo su propio pensamiento, como en la epístola a los Romanos.

Lo que aquí podemos notar, sin tratar en absoluto de resumirlo o reducirlo, es que el pensamiento paulino puede ser considerado como un despliegue en medio helenístico del modelo sinagogal tal como lo hemos definido en su vuelco crístico. Contemplando su vocación en la figura del profeta, a la vez que asumía su ser plenamente judío y plenamente griego, «elegido a la vez en el pueblo [judío] y entre las Naciones» (Hch 26,17), pretende proclamar al primero y al resto que Cristo es el tiempo de la homilía para todos. El modelo sinagogal y todo el referencial semítico que implica estructuran perfectamente su pensamiento. Pablo no piensa a partir de una escuela filosófica griega. La construcción que elabora en el transcurso de los años y de las resistencias que encuentra, tanto por parte de los judíos —incluso

[28] **Étienne Trocmé,** *L'Enfance du christianisme,* **ob. cit., págs. 99-100.**

[29] **Como prenda de su fidelidad al judaismo, las autoridades judías le exigirán que asuma los gastos que reclamaba la clausura del nazarenato de cuatro hombres y de dirigirse al Templo para realizar los ritos de purificación (Hch 21,23-24, cfr. Nm 6,13-21). Era también el sistema más seguro de arrojarlo en la boca del león.**

de los judíos cristianos— como de los griegos, se efectúa en la figura del «Pleroma» *(pleroma),* de la «Plenitud», es decir, de una «Realización» y de un «Cumplimiento» (significado de *pleroma)* de la Ley que trasciende a la vez el judaismo y el helenismo (es decir, el resto de las culturas) de las que Cristo es la figura histórica y el amor *(ágape)* la expresión personal y colectiva.

Vistas desde la cruz de Cristo, no sólo la Ley judía, del lado judío (cfr. Rm), sino también la Sabiduría de los filósofos *(sophia,* cfr. 1 Cor 1,17-2,16), del lado griego, se convierten en la figura y contrafigura de la gracia y del amor. Pablo no abandona un punto de vista semítico para adoptar un punto de vista griego. El discurso en griego, es decir con las categorías de pensamiento griegas, del kerigma *(kerigma:* «proclamación»)[30] cristiano se inscribe en la perspectiva de una extensión total: permite expresar la forma completa de la realización de las Escrituras, realización que se extiende a toda la humanidad y a toda la historia. El «ni griego ni judío» de Ga 3,28 es la expresión negativa de un nuevo universalismo positivo, basado en el Hombre nuevo del que Cristo muerto y resucitado es el prototipo, a la vez histórico y trascendente.

En realidad, esa prolongación del discurso cristiano no constituye, en el pensamiento de Pablo, una refundación del mensaje

[30] **En la lengua de los exégetas, el término kerigma *se* ha hecho un término técnico que designa la Forma particular según la cual el «mensaje evangélico» se dijo y formuló por la primera generación cristiana y caracteriza ya sea los discursos apostólicos, ya sea las formulaciones condensadas de las confesiones de fe pública. Los principales discursos son los de Pedro (cinco discursos: el día de Pentecostés, ante los judíos y los prosélitos, Hch 2,14-41; ante el pueblo, después de la curación milagrosa del enfermo de la puerta Hermosa, Hch 3,12-26; dos discursos ante el Sanhedrín, Hch 4,9-12 y Hch 5,29-32; y en casa del centurión Cornelio, Hch 10,34-43) y los de Pablo (tres discursos: en Antioquía de Pisidia, Hch 13,16-41; en Listra, Hch 14,15-17 y en Atenas, ante el Areópago, Hch 17,22-31). En cuanto a las propias formulaciones kerigmáticas, se encuentran, una en el evangelio de Lucas (Le 24,34), otra en el evangelio de Juan (Jn 20,28), el resto en las cartas de Pablo (1 Ts 4,14; Rm 10,9; 1 Cor 8,6; Ef 4,5; Flp 2,11). Se les vinculan las formulaciones de fe atestiguadas por los antiguos himnos (Flp 2,6-11; Col 1,13-20; 1 Tm 3,16) así como enunciados paulinos (1 Cor 15,3b-5; 1 Ts 1,9-10; Rm 1,3-4).**

evangélico. Ésta sólo puede producirse si la construcción efectuada se reinicia, como lo vamos a ver, por parte de alguien que aprehende el fenómeno cristiano «a partir de» la cultura griega, porque es la suya, y no ya «a partir de las» Escrituras, es decir, a partir del modelo sinagogal judío. Ello implica que el movimiento cristiano sea institucionalmente separado del judaismo: algo que opera la primera revuelta de los judíos contra Roma, revuelta que, iniciada en el año 66, termina con la destrucción del Templo en el año 70 y provoca la reconstrucción de un judaismo totalmente en la Diáspora, el judaismo rabínico. Privado de referencias institucionales fuertes, el movimiento cristiano se halla él mismo totalmente en la Diáspora. En esa situación de «desinstitucionalización», depende principalmente del orden del discurso, de la palabra. Se desarrolla esencialmente como una hermenéutica que se refiere a la vez a los acontecimientos históricos (el hecho crístico), a las instituciones (las instituciones judías) y a los textos (el corpus bíblico en el sentido amplio). Está plenamente en la figura de la homilía. Le convendría entonces —si el griego no fuera la lengua común de la cuenca mediterránea— la descripción que los Hechos de los Apóstoles atribuyen al día de Pentecostés, que se supone que abre el tiempo de la Iglesia: cada cual entiende el mensaje en su propia lengua.

BIBLIOGRAFÍA

BANON David, *La Lecture infinie,* París, Seuil, 1987.

BARCLAY John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora,* Edimburgo, T. & T. Clark, 1996.

BECKER Jiirgen, *Paul, l'Apôtre des nations,* trad. francesa, París, Cerf, 1995.

BENOÎT Pierre y **BOISMARD** Marie-Émile, *Synopse des Quatre Évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères,* t. I, *Textes,* t. **II,** *Commentaire,* 5.ª ed. Revisada por Marie-Émile Boismard y Arnaud Lamouille, Paris, Cerf, 1990.

BERNHEIM Pierre-Antoine, *Jacques, frère de Jésus,* Paris, Noêsis, 1997.

BALNCHETIÈRE François, «La "secte des nazaréens", ou les débuts du christianisme», *in* François Blanchetière y M.-D. Herr (editores), *Aux origines juives du christianisme,* Jerusalén, Diffusion Peeters, 1993, págs. 65-91.

— «Comment *le même* est-il devenu *Vautre?* Ou comment juifs et nazaréens se sont-ils séparés?», *Revue des sciences religieuses,* 71, üm. 1 (1997), págs. 9.32.

BOISMARD Marie-Émile, *Moïse ou Jésus,* Lovaina, Leuven University Press, 1988.

— *Faut-il encore parler de «résurrection»? Les données scripturaires,* Paris, Cerf, 1996.

BOISMARD Marie-Émile y **LAMOUILLE** André, *Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum,* Lovaina-Paris, Peeters, 1986.

— *Les Actes des deux Apôtres,* Paris, Gabalda, 1990, 3 vol.

BRETON Stanislas, *Écriture et Révélation,* Paris, Cerf, 1979.

CAZELLES Henri, *Naissance de lÉglise, secte juive rejetée?,* Paris, Cerf, 1968.

CLÉVENOT Michel, *Les Hommes de la fraternité,* vol. I, *Les Hommes de la fraternité,* Paris, Nathan, 1981.

COLLINS John J., *The Scepter and the Star,* Nueva York, Doubleday, 1995.

DANIÉLOU Jean, *Théologie du judéo-christianisme,* Desclée/Cerf, 2.ª ed. 1991 (1.ª ed. 1962).

DODD Charles H., *Conformément aus Ecritures. L'infrastructure de la théologie du Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1968.

DUNN James D. G., *The Partings of the Ways: between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity,* Londres, S C M Press, 1991.

GOGUEL Maurice, *La Naissance du christianisme,* París, Payot, 1946.

— *Jésus,* Patís, Payot, 1950.

GRELOT Pierre, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus,* Paris, Desclée, 1978 (reed. 1996).

GUYÉNOT Laurent, *Le Roi sans Prophète. L'enquête historique sur la relation entre Jésus et Jean-Baptiste,* s. l., 1996.

HADOT Jean, «Les origines du christianisme, *Cahiers de la Torel,* numero 2, Charleroi, 1988.

JEREMÍAS Joachim, *Les Paroles inconues de Jésus.* Paris, Cerf, 1970.

KAESEMANN Ernst, «Le Problème du Jésus historique», *Essais exégétiques,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, págs. 145-173 (= «Das Problem des historischen Jesus», *Zeitschrift fur Théologie und Kirche,* 51, 1954, págs. 125-153).

KLIJN A. E J. y **REININK** G. *J., Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects,* Leiden, Brill, 1973.

KOESTER Helmut y **BOVON** François, *Genèse de l'écriture chrétienne,* Brépols, 1991.

LAPERROUSAZ Ernest-Marie, *L'Attente du Messie en Palestine à la veille et au début de 1ère chrétienne,* Paris, Picard, 1982.

— (dir.), *Quoumrâm et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire,* Paris, Cerf, 1997.

LEGASSE, Simon, *Paul apôtre,* Paris, Cerf/Fides, 1994.

LE MOYNE J., *Les Sadducéens,* Paris, Gabalda, 1972.

MARGUERAT D. (éd.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au 1er siècle,* Ginebra, Labor y Fides. «Le Monde de la Bible», 1996.

MASON Steve, «Pharisaic dominance before 70 CE and the gospels' hypocrisy charge (Mateo 23,2-3j». *Harward Theological Review,* vol. 83-4, 1990, págs. 363-381.

MORÍN Edgar, *L'Evénement Jésus dans les structures de la société juive,* Paris, Cerf, «Dossier libre», 1978.

NOUAILLAT René, «Prolégomènes à l'étude de la formation du christianisme», *Dialogues d'histoire ancienne,* **4 (1978),** págs. **267-305.**

PAUL André, *Le Fait biblique. Israel éclaté. De Bible à Bible,* Paris, Cerf «Lectio divina», **100, 1979.**

— *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique,* Paris, Desclée, «Petite bibliothèque des sciences bibliques», Nouveau Testament, **1, 1981.**

— *Le Judaïsme ancien et la Bible,* Paris, Desclée, **1987.**

— *Leçons paradoxales sur les Juif et les chrétiens,* Paris, Desclée de Brower, **1992.**

PERROT Charles, *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fites,* Hildesheim, H. A. Gerstenberg, col. «Massorah», **1973.**

— *Jésus et l'histoire,* Paris, Desclée, **1979** (reed. **1993).**

— «La lecture de la Bible dans la Diaspora hellénistique», in **KUNTZMANN** Raymond y **SCHLOSSER** Jacques (dir.), *Etudes sur le judaïsme hellénistique,* Paris, Cerf, «Lectio divina», **119,** págs. **109-132.**

SACHOT Maurice, «Homilie», *Reallexikon fur Antike und Christentum,* t. XVI **(1992),** col. **148-175.**

SANDERS E. P. *Jesus and Judaism,* Londres, SCM, **1985.**

— *The Historical Figure of Jesus,* Londres, Allen Lane, **1993.**

SCHAEFER Peter, *Historie des Juif dans l'Antiquité*(trad, fr.), Paris, Cerf, **1989.**

SCHUERMANN Heinz, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?,* Paris, Cerf, **1977.**

SCHÜRER Emil, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, ed. Revisada por G. Vermes y F. Millar, Edimburgo, T. & T. Clark, Sheffield, Sheffield Academic Press, **1990.**

SIMON Marcel, *Les Sectes juives au temps de Jésus,* Paris, **1960.**

TAYLOR Justin, «Why were the disciples first called "christians" at Antioch? (Hch **11, 26)»,** *Revue biblique,* vol. **101-1, 1994,** págs. **75-94.**

TROCMÉ Etienne, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, **1972.**

— *The Passiom as Liturgy. A study in the Origin of the Passion Narratives en the Four Gospels,* Londres, S C M Press, **1983.**

— *L'Enfance du christianisme,* Paris, Noêsis, **1997.**

URMAN Dan y **FLESHER** Paul V. M . (eds.), *Ancient Synagogues,* Leiden, Brill, vol. **1, 1995.**

VANEIGEN Raoul, *La Résistance au christianisme,* Paris, Fafard, **1993.**

VERMES Geza, *Jésus le Juif,* Paris, Desclée, **1978.**

VOUGA François, *À l'aube du christianisme. Une surprenante diversité,* Paris, Éd. du Moulin, **1986.**

Segunda Parte

El movimiento cristiano, filosofía en el mundo helenístico

INTRODUCCIÓN

La destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70, al dispersar tanto a los cristianos como a los judíos en una Diáspora desde ahora sin centro de referencia territorial e institucional, no lleva de por sí a una refundación del movimiento cristiano: aún durante cierto tiempo, los cristianos, por ser la mayor parte de origen judío, siguen estando dominados por la cultura judía y las instituciones sinagogales, aunque a partir de ahora, gracias al modelo sinagogal crístico, las comprenden en el registro de lo simbólico, de la sublimación y de la espiritualización. Da testimonio de ese trabajo de superación de las instituciones judías la mayor parte de los escritos cristianos desde finales de! siglo i y de todo el siglo **II** entre los cuales figuran buena parte de los textos que entrarán en la composición del Nuevo Testamento, comenzando por los evangelios en su redacción final, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis de san Juan y las cartas falsamente atribuidas a Pablo, Pedro, Santiago o Juan, así como la Epístola a los Hebteos[1].

Una verdadera refundación del movimiento, posible ciertamente gracias al desplazamiento realizado por los helenistas como Pablo, sólo puede llevarse a cabo cuando el fenómeno cristiano es captado por nuevos locutores que lo piensan y lo formulan «a partir» de ca-

[1] **Podemos sumar a esa lista, entre otros textos de ese período, la I[a] Carta de Clemente de Roma a los Corintios.**

tegorías propias que no son constitutivas del dato cristiano tal como es en ese momento; dicho de otro modo, «a partir» de lo que es para ellos un «vector interno», cuando aún no es más que un «vector externo» para los locutores anteriores. Eso es lo que ocurre en el transcurso del siglo **II.** En efecto, en el último tercio del siglo i, se estableció de forma clara y definitiva la ruptura entre los cristianos y los judíos. A partir de entonces, el movimiento cristiano ya no reclutaba mayoritariamente entre los judíos, sino ante todo y sobre todo entre los griegos. Éstos no captan el hecho cristiano «a partir» del judaismo y de las Escrituras, sino «a partir» de la cultura que les es propia, a partir de las matrices que estructuran su pensamiento. Pues bien, la principal categoría que retienen para dar cuenta de esta nueva realidad —categoría que es igualmente la de los intelectuales no cristianos— es la de la «filosofía» *(sophia, phibsophia).*

Esa clasificación, por evidente que sea para sus contemporáneos, no significa que sea plenamente pertinente. La analogía que lleva a percibir según una única matriz, la de la «filosofía», la andadura propuesta por los cristianos y la andadura seguida por los filósofos no puede ocultar la antinomia radical que les opone. En efecto, cuando el dato cristiano trata de pensarse realmente en griego, no es una materia informe a la que la filosofía tenga que acudir para darle consistencia. Ya no se halla en la situación en la que estaba en el judaismo cuando, inicialmente, sólo era judaismo, y fue al pretender ser judaismo real que se transformó en otro. Se presenta sin duda en forma de una multiplicidad de comunidades que mantienen más o menos unos vínculos entre ellas. Pero éstas aún se hallan estructuradas por la proclamación escrituraria tal como la hemos descrito anteriormente, que, a partir de ahora se efectúa, no ya el día del sabbat, sino el «domingo», el «día del Señor» *(kuriaké hémera)*[2]. El discurso cristiano, sea

[2] **La denominación «día del Señor» aparece unos años antes de finales del siglo i, más o menos a la vez que el Apocalipsis de Juan (1,10) en forma de** *kuriaké hémera y* **en la** *Didaché*(\A,\), **en forma del adjetivo sustantivado** *kuriaké.* **Sin duda, esa denominación registra una demarcación institucional ya acabada entre el sabbat y el «domingo», aunque la práctica de una reunión semanal, que tenían los cristianos «el primer día de la semana», es claramente más antigua (cfr. Hch 20,7-11 y 1 Cor 16,1-2).**

cual fuere su diversidad, tiene pues una consistencia propia. Por un lado, la filosofía no es tanto una concha vacía que la fe cristiana vendría a colmar felizmente. Esa filosofía está estructurada en «escuelas», algunas de las cuales tienen casa propia, proponiendo cada cual una manera de abordar el mundo, comprenderlo y vivir con «sabiduría». Pero su andadura es común, fundamentada en una duda metódica, en las antípodas de la fe revelada de los cristianos. En consecuencia, pensar el hecho cristiano en términos de filosofía, es enfrentarlos ambos: ninguna de las dos andaduras puede concebirse en la otra sin que se disuelva ella misma o vaciar la otra de su sustancia.

Ese es pues el principal conflicto que abre, a finales del siglo i de nuestra era, la captación del hecho cristiano según la categoría de filosofía. Conocemos su final: se hará en detrimento de la filosofía. Como para el modelo sinagoga!, su andadura se reiniciará, pero de modo inverso con el fin de servir a la andadura del creyente. La fe se elaborará como sistema de pensamiento filosófico. El movimiento cristiano *se* transformará realmente en «cristianismo». Pero esa salida se consiguió desde el principio. La «explosión» de la filosofía en «escuelas» favoreció inicialmente otra «explosión» semejante del movimiento cristiano. En efecto, en el transcurso del siglo n de nuestra era, ese movimiento se dispersa en una multitud de «escuelas de pensamiento», desde las que anteponen la filosofía al servicio de la fe (en ese caso, la filosofía, vaciada de su especificidad e instrumentalizada, instruye la fe en teología revelada), hasta otras que, dt forma contraria, diluyen más o menos completamente la herencia semítica y la andadura de la fe en una elaboración únicamente filosófica (numerosas escuelas gnósticas se hallan en este caso). A esa fuerza centrífuga y de dispersión se opone al mismo tiempo una fuerza centrípeta que, puesto que el conflicto está en el terreno de la filosofía y de la cuestión de lo verdadero, tomará necesariamente la forma de una ortodoxia. Esa fuerza procede de la organización de los cristianos en comunidades, edificadas en gran parte sobre el modelo sinagoga!. Esas «Iglesias» se reúnen el «día del Señor» y proclaman la Palabra de Dios, con textos escriturarios que se leen y una palabra para cumplir hoy. Ese dispositivo constituye ciertamente el lugar de donde se saca esa fuerza centrípeta,

que permitirá a una de las «escuelas» *(haireseis)* en el sentido de «corrientes», imponerse como ostentadora de la «filosofía verdadera» y hacer pasar al resto de las «escuelas» o «corrientes» por «herejías», sentido que tomará esa palabra a partir de entonces en el lenguaje de los que se consideran como los ostentadores de la «ortodoxia».

Sin duda, la documentación relativa a esa nueva fase del génesis del cristianismo está más diversificada que durante el período anterior, particularmente en la medida en que no se limita únicamente a fuentes cristianas. Pero sigue siendo parcial. Lleva la marca de la normalización ulterior. Para comenzar, ésta ha eliminado casi por completo las obras de las «escuelas» que, más tarde, fueron consideradas como heterodoxas («herejes»), ya sean cristianas o no. De las obras que sus autores compusieron, sólo conocemos, sin traducción particular o descubrimiento arqueológico, los títulos y, eventualmente, para cierto número de ellos, unas breves descripciones y citas que dan sus detractores o los historiadores antiguos del cristianismo. La mayor parte de los escritos de las escuelas gnósticas —escritos entre los que conviene incluir varios evangelios, hechos, apocalipsis o epístolas apócrifos— se sitúan en esos casos. Entre las obras principales de adversarios «paganos», el *Discurso verdadero* de Celso presenta un caso atípico: apartado de la tradición directa, puede reconstruirse en gran parte gracias a largos extractos dados por Orígenes en su *Contra Celso*.

En segundo lugar —siempre por el hecho de la normalización ulterior— incluso obras escritas por autores aceptados no se han conservado: disponemos apenas de algunos escritos de los apologistas cristianos del siglo n, como Aristón de Pella, san Justino, Miltíades, Atenágoras de Atenas, Militón de Sardes, etc. Dicho de otro modo, nuestras fuentes literarias —incluso en la manera en que se presentan y analizan habitualmente— también reflejan más la lectura ortodoxa realizada más tarde que lo que realmente ocurrió y la manera en que los problemas se percibieron y se resolvieron por parte de los que los vivían.

I

Del «judaismo» al «cristianismo»

Cuando el movimiento cristiano se transforma en una entidad completamente distinta del judaismo y que recluta desde entonces a sus miembros entre el resto de las «naciones», la categoría que se impone a todos para identificarlo, ya sea cristiano o no, es la de «filosofía» *(philosophia, sopbia)*. Esa nueva categorización no es anodina. Puede incluso sorprender debido a la fuerte oposición que existe, dentro de sus andaduras respectivas, entre el movimiento cristiano y las escuelas de filosofía. Por eso, la mayor parte de los historiadores, haciendo suya la posición que tomará el cristianismo ulterior, se liberan de es? aporía diciendo que los cristianos no hicieron más que utilizar el vocabulario del entorno en el que vivían y que usaban sus adversarios. Sólo fue un préstamo de circunstancia, un uso que ha sido sin duda causa de ambigüedades y que ha podido perjudicar a ambas, pero que no afectó de forma determinante a la «sana doctrina» de la que eran comunitariamente los custodios. Se adaptaron a sus interlocutores, esforzándose por hablar el mismo lenguaje que ellos. Pero no traicionaron el mensaje que debían transmitir[1]. Sería

[1] **Un ejemplo: «Nada impide salvaguardar la especificidad del cristianismo, si tenemos en cuenta que esa influencia se refiere menos a lo que Scheleiermacher y Harnack han denominado la "esencia del cristianismo" que a una ex-**

aceptable esa posición si el griego, idioma en el que el dato cristiano se formuló entonces, no hubiese sido más que un «vehículo externo», una lengua de tradición, mientras el enunciante pensante se expresaría en otro idioma, ese en el que se pensaba el movimiento. Pero el griego no permaneció como lengua de traducción, un idioma en que se dijo algo que había sido pensado en otro idioma. Fue un «vector interno», el idioma en el que el dato cristiano fue directamente captado, y por tanto pensado y formulado a partir de categorías que lo estructuraban y, con él, el pensamiento y la cultura griegas. Y la principal categoría que, desde el inicio, se mostró pertinente para situar y definir el dato cristiano, fue la de la filosofía.

Sin lugar a dudas, podemos atribuir ese acuerdo unánime al hecho de que esa categoría era entonces prácticamente la única disponible para identificar realidades que se referían al mismo tiempo al pensamiento y a la forma de vida, a la vez personal y comunitaria. En la actualidad, tanto al judaismo como al cristianismo se les da habitualmente la categoría de «religión»[2]. Pues bien, semejante clasificación era imposible en la Antigüedad griega, por la simple razón de que, en la lengua y el pensamiento griegos antiguos, no existía término alguno ni noción que, al designar hechos de orden religioso, pudiera dar idea de lo que hoy entendemos por «religión». Como pretendemos poder demos-

tensa zona periférica que constituye algo así como su revestimiento expresivo; cuando san Pablo y sus sucesores recurren a formas filosóficas griegas, es ante todo para expresar cómoda y eficazmente un mensaje del que el corazón no se ve, sin embargo, alterado; ¿cómo hubieran podido hacerse comprender por los griegos a los que querían llegar de otra manera sino hablando su propio lenguaje, manejando los esquemas mentales que les eran familiares?» (Jean Pépin, «Hellénisme et christianisme», en Francois Châtelet, *La Philosophie,* **1.1,** *De Platón a saint Thomas,* **París, Marabout Université, 1979, pág. 180).**

[2] **A título de ejemplo, dos diccionarios, como el** *Diccionario Enciclopédico Larousse* **y el** *María Moliner,* **en las ediciones que tenemos a mano, dan como definición del judaismo, el primero: «Religión de los judíos», e igualmente el segundo: «Religión de los judíos.» En cuanto a la definición del cristianismo, el Larousse dice: «Religión de los que creen en Jesucristo como Hijo de Dios, y el segundo: «Religión de Cristo.»**

trarlo en la última parte de este libro, la categoría de «religión» era únicamente latina, y la nuestra sólo se constituyó a partir de finales del siglo n, cuando el hecho cristiano fue pensado en latín. Todos los tétminos griegos que se utilizaban entonces para aprehender los hechos religiosos se referían ya sea a las realidades religiosas objetivas (ritos, cultos, ceremonias, creencias...), ya sea a la actitud personal (piedad, veneración, adoración...)[3]. Ninguno que correspondiese al término latino *religio,* ya sea con el significado antiguo o, *a priori,* con el significado cristiano. La única matriz idiomática y conceptual capaz de aprehender de forma global una realidad como el judaismo o lo que va a recibir el nombre de cristianismo era la de «filosofía». Tanto es así que la percepción del judaismo por parte de los griegos como filosofía fue precedida de la aparición del término «judaismo» *(iudaismos)* que, como ya dijimos, apareció hacia mediados del siglo **II** a.C. En efecto, hacia el año 300 antes de nuestra era, cuando una única cultura helenística se instauró en el espacio del imperio dejado por Alejandro Magno, los primeros autores griegos que hablaron de los judíos los designaron como «filósofos»[4].

Tratar de captar el movimiento cristiano en términos de «filosofía» era pues cosa evidente cuando uno se expresaba en griego. Y lo era tanto más cuanto que había surgido del judaismo, que, fuera de su componente institucional y territorial, ya era conocido en el ámbito griego como filosofía. Más concretamente aún, la propia manera de plantear las relaciones entre el cristianismo y la filosofía griega, ya venía plenamente indicada por la

[3] **«Nuestra palabra religión carece de equivalente griego», dice Jean Rudhardt, en la introducción de su obra sobre las** *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifi du culte dans la Grèce classique,* **Paris, Picard, 2.ª éd., 1992 (1.ª ed. 1958), 11, y concluye: «Sería vano enunciar en términos modernos el contenido de su experiencia religiosa» (pág. 306).**

[4] **Así, Teofrasto, discípulo de Aristóteles, Megasteno, embajador de Seleuco I en India, o Clearco de Soles, otro discípulo de Aristóteles. Véase Théodore Reinach,** *Textes d'auteurs grecs et romains relatif au judaïsme,* **Paris, 1895 (reimpreso en Hildesheim, 1963), págs. 7-20 o Menahem Stern,** *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* **vols. I y II, Jerusalén, 1976-1980, págs. 8-52.**

forma en que esa relación estaba establecida entre judaismo y filosofía. Incluso antes de hacerse la pregunta sobre la relación entre la filosofía y su propio movimiento, de sentir su pertinencia y darle una nueva definición, los cristianos de expresión griega estaban comprometidos en una vía ya trazada por el judaismo.

Para saber de qué manera se había planteado y construido esa relación, no hay mejor guía que la obra de Filón de Alejandría. Es sin duda singular si tenemos en cuenta la originalidad del sistema intelectual construido por Filón, pero puede ser considerada no obstante como representativa del judaismo helenístico, al igual que la obra de Platón puede considerarse, a pesar de su especificidad —o incluso en su especificidad—, como representativa de la filosofía griega. A ese testimonio de gran importancia, conviene sumar el del historiador judío Flavio Josefo que, además de ser testigo de otra manera de considerar el judaismo como filosofía, usa de la categoría de *hairesis,* que fue determinante para nuestra comprensión de las corrientes del judaismo palestino y de la emergencia del movimiento cristiano en los primeros siglos de nuestra era.

FILÓN DE ALEJANDRÍA O LA FILOSOFÍA COMO «SIRVIENTA» DEL JUDAÍSMO

Nacido entre los años 15 y 10 a.C, Filón pertenecía a una gran familia de Alejandría. Su hermano, Caius Julius Alexander, obtuvo, como su nombre indica, la ciudadanía romana; y un hijo de ese hermano, Tiberius Julius Alexander, realizó incluso una brillante carrera en favor de Roma: con el rango de ecuestre, llegó a ser prefecto de Egipto. En cuanto a Filón, se orientó más bien hacia el estudio y la escritura, lo que no significaba en absoluto una retirada completa de la vida pública: en los años 40-41, condujo a Roma una delegación con el fin de defender los derechos de los judíos de Alejandría tras ataques y exacciones perpetrados contra ellos. Dejó una obra literaria abundante y variada, desde escritos de circunstancia, como un discurso «contra Flaccus», el prefecto de Egipto, y el relato de su embajada ante Caius Calígula, hasta tratados de teología, pasando por obras de apologé-

tica y, sobre todo, numerosos comentarios exegéticos[5]. Su interpretación global crea dificultades. «No hay obras que hayan suscitado tantas apreciaciones divergentes como la obra de Filón», declara Valentín Nikoprowetzky —que ha sido uno de los mejores especialistas de Filón— en las primeras páginas de su magistral obra sobre *Le Commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie*[6]. La discusión que provocó sobre esas apreciaciones, al confrontarlas entre sí y sobre todo a la obra de Filón, le llevó no obstante a conclusiones que nos parecen fundamentadas y que, por esa razón, retomamos en nuestra argumentación.

La filosofía en el sistema filoniano

Filón emplea pues el término de filosofía para caracterizar al judaismo. En él, dice V. Nikiprowetzky[7], el término *philosophia* (y *sophia),* así como los que le son vinculados, designan inicialmente a la «filosofía griega», en el sentido técnico y tradicional. *Philosophia* puede, en segundo lugar, «designar de forma general o amplia, el "amor a la ciencia", la "sabiduría" en el sentido habitual o también el conjunto de los conocimientos y de las artes que constituyen la (palabra griega)...» (pág. 99). Según esa acepción, puede emplearse en relación con las filosofías extranjeras, es decir, que no son ni griegas ni judías. «Ese es el caso, por ejemplo, de la nación egipcia de la que Filón celebia la grandeza, la antigüedad y la inclinación hacia la filosofía. La manera en que

[5] **Citemos, como obras apologéticas,** *La Vida de Moisés y La Vida contemplativa;* **como obras teológicas,** *La Creación del mundo y El Decálogo;* **como obras exegéticas, las** *Cuestiones sobre el Génesis,* **las** *Cuestiones sobre el Éxodo, Los Gigantes, La Confusión de las lenguas y Los sueños.*

[6] **Valentín Nikiprowetzky,** *Le Commentaire de lÉcriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philosophiques,* **Leiden, E. J. Brill, 1977.**

[7] **Valentín Nikiprowetzky,** *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie,* **especialmente el cap. IV: «<hAco"0ÍCC chez Philon», págs. 97-116.**

nos son presentados los magos de Persia, los gimnosofistas de India, e incluso los esenios o los terapeutas sugieren que esas filosofías extranjeras son totalmente comparables con la filosofía clásica de Grecia y son realmente filosofía puesto que su objeto es el mismo» (pág. 99). Pero, sobre todo, el término *philosophia* viene utilizado por Filón para designar al propio judaismo, del que la Ley de Moisés constituye el objeto de estudio y la sinagoga el lugar de la instrucción[8]. Más aún, la filosofía judaica, tal como se conoce en la Ley de Moisés, es la «filosofía verdadera y auténtica»[9]. Volviendo a una tesis desarrollada por la propaganda judía del «vuelo de los filósofos» —tesis que habían lanzado escritores judíos helenísticos del siglo n antes de nuestra era, como los historiadores Eupolemo y Artapán o el filósofo Aristóbulo[10], lo que podía hacer suponer la incomparable antigüedad de Moisés en relación con los filósofos griegos—, Filón afirma incluso que la «filosofía judaica» no sólo ejerció influencia sobre el resto de las filosofías, entre ellas la griega, sino que ¡incluso éstas plagiaron a Moisés y se adueñaron de todo lo bueno que tienen!

Así pues, para Filón, el término «filosofía» cubre acepciones muy diversas, pero jerarquizadas, puesto que considera que una de las filosofías, la judaica, es la «verdadera».

[8] **«¿Qué son en efecto nuestros lugares de oración** *(proseuktéria)* **en las diversas ciudades, sino escuelas** *(didaskaleia)* **de prudencia, de coraje, de sabiduría, de justicia, de piedad al mismo tiempo que de santidad y de todas las virtudes juntas, por las que los deberes hacia los hombres y hacia Dios se disciernen y se cumplen correctamente?» (Filón,** *De vita Mosis II,* **216, traducción francesa de R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel,** *De vita Mosis* **I-II, en** *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* **22, París, 1967, pág. 289). Cfr.** *De specialibus legibus,* **II, 61-62.**

[9] **El «camino real, dice Filón, es la filosofía, no la que sigue la manada de nuestros sofistas [...], sino la que sigue el tíaso de los ascetas en una lucha sin tregua [...]. Ese camino real que llamamos el verdadero, la auténtica filosofía** *(aletbé kai gnesion),* **la Ley lo llama la Palabra, el Verbo de Dios»** *(De posteritate Caini,* **100-101).**

[10] **Autores seguidos por otros muchos, como los autores de la** *Carta de Aristea,* **del** *III Libro de los Macabeos,* **del** *Libro de José y Asenet,* **de la** *Oración de Manassés...*

Esa pretensión —para el judaismo— «de ser la filosofía verdadera y auténtica» plantea la cuestión de su naturaleza exacta. ¿Se trata en realidad de la filosofía? ¿No es más bien teología en cuanto que discutso con la posesión de la certeza de la fe? «La distinción entre el polo filosófico y el polo teológico es ciertamente indispensable, previene V. Nikoprowetzky, pero no puede, so pena de perder su legitimidad, dejar de constituir una *distinción de razón*. Concretamente, ambos elementos forman un todo orgánico, realizan una fusión viva en la que uno de los dos asume sin duda un papel director e influye sobre el otro, pero, como consecuencia, no deja de sufrir él mismo el impacto» (pág. 157). Eso es verdad, pero la cuestión de su atticulación no se ha solucionado.

Nos parece que, si queremos comprender lo que estructura el pensamiento y la andadura de Filón, conviene situarlos en su entorno y hace que existan: la proclamación escrituraria sinagogal. Filón es judío, de nacionalidad judía y de fe judía. Si recibió una educación helenística de alto nivel *(paideia),* su verdadera *philosophia,* la que le ofrece sus verdaderas referencias de pensamiento y de vida, es la proclamación de la Palabra divina el día del sabbat. Las sinagogas son para él verdaderas «Escuelas de sabiduría», sin que sea necesario inventar, como se hizo, «escuelas» *(didaskaleia)* al lado de las sinagogas. Pues bien, ¿qué se lee en las sinagogas helenísticas? La Ley de Moisés, es decir los cinco libros del Pentateuco. A esa lectura le sigue la homilía, sin la intercalación de un texto profetice Filón pronunció homilías. Sus tratados llevan claramente la marca de ese anclaje sinagogal: sólo se refiere a los libros del Pentateuco. Sobre todo, la forma homilética dirige su escritura. La Palabra de Dios revelada a Moisés es el referente primero del pensamiento de Filón: es la única Palabra de verdad, la que inspiró a Moisés en la escritura de la Ley, y la que le inspira ahora en la escritura de los comentarios que hace de esa Ley, puesto que sus comentarios se inscriben en la figura de la homilía.

En esa «proclamación» de la Sabiduría y de la Ley divina, todo el referencial de la filosofía griega —de la que su escritura está amasada— ocupa una función precisa, la de permitir una nueva toma de la palabra que constituye su comentario exegético-ho-

milético. Para que esa toma de la palabra no sea puramente tautológica en relación con el texto escriturario, es necesario que interfiera un *médium,* una tercera palabra mediadora. En la proclamación escrituraria palestina, los Profetas aseguran esa mediación y ese distanciamiento. En la proclamación escrituraria filoniana, desprovista de la mediación de un texto profético, ese papel se le adjudica a la filosofía griega. La filosofía griega es al comentario filoniano de la Ley mosaica lo que el texto profético es a esa misma Ley en la proclamación sinagogal palestina. Como el texto profético en el entorno palestino, la filosofía griega permite salir del cerco histórico y de la unicidad de la palabra mosaica para abrirla a un espacio y a una temporalidad universales, y, por tanto, a la actualidad. La lengua griega y la filosofía griega no son «vectores externos» del pensamiento filoniano. Son realmente constitutivas, pero de una manera que hace que el judaismo así expresado puede, sin lugar a dudas, ser calificado de «filosofía» en tanto que Sabiduría elaborada conceptualmente, pero no en cuanto a andadura filosófica, en el sentido en que la entienden y la practican las gentes «del exterior», los filósofos griegos.

Esa inclusión de la filosofía (en cuanto a coronación de la *paideia)* en la Filosofía (en cuanto a Sabiduría superior) que constituye el judaismo a los ojos de Filón se ve perfectamente ilustrada por la alegoría de Agar, que está en la base del *De congressu eruditionis gratia* y que Filón presenta así: «Al igual que las ciencias encíclicas *(ta enkuklia)* ayudan a captar la filosofía, también la filosofía ayuda a adquirir la sabiduría. Pues la filosofía es el estudio de la sabiduría, la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas. Así pues, al igual que "el ciclo de actividades dedicadas a las Musas" *(he egkuklios mousike)* es el esclavo de la filosofía, de igual forma la filosofía es la esclava de la sabiduría. La filosofía enseña a dominar el vientre, el bajo vientre, a dominar también la lengua. Este dominio, se dice, merece elegirse por sí mismo, pero tendría un carácter más augusto si fuera buscado para honrar a Dios y complacerle. Así pues, debemos conservar el recuerdo de nuestra soberana cuando queremos cortejar a sus sirvientas *(therapainidas);* que nos consideren sus maridos, pase, pero con la condición de que la otra sea nuestra

verdadera mujer y no tenga sólo el nombre» *(De congressu eruditionis grafía,* 79-80, trad. —al francés— de Monique Alexandre).

V. Nikiprowetzky comenta así esa alegoría: «Existe, declara Filón, una búsqueda filosófica profana muy inferior a la "Filosofía verdadera", la única que merece realmente ser nombrada Sara. En tanto que búsqueda de sabiduría, la Filosofía tiene un catácter escolar y participa aún de la figura de Agar. En otros términos, la enseñanza de las escuelas de Filosofía comparte en cierta medida el estatuto de cultura enciclopédica. La filosofía es la sirvienta de la Ley mosaica. La "clase de filosofía" de la que Filón, según A. J. Festugére, ha retenido tan perfectamente la enseñanza —que sólo le ofrece aún un medio de enfoque, importante desde luego, y superior al que había sacado de su formación enciclopédica— pero que, no obstante, sigue siendo un medio de enfoque. En efecto, pone a su disposición esa *lengua de la razón* a la que hacíamos alusión, es decit, un conjunto de categorías, de conceptos y de nociones que le permite comprender la sabiduría y expresar sus lecciones» (páginas 183-184). El judaismo, en cuanto que es el lugar en que la Palabra de Dios se ha revelado y se sigue revelando aún por medio de los que, al inscribirse en la figura de la homilía, son así sus fieles intérpretes, es pues la «filosofía verdadera». Las ciencias enciclopédicas y la filosofía de las escuelas son sus «sirvientas» *(tas therapainidas):* «Según el simbolismo que aquí se nos propone, comenta V. Nikoprowetzky, las Encíclicas son las esclavas de la Filosofía y la Filosofía, la esclava de la Sabiduría» (pág. 208, núm. 47).

El judaismo helenístico como fihsofia

Esta es —definida en sus grandes rasgos— la relación de inclusión que Filón estableció entre el judaismo y la filosofía. Sin duda alguna, la construcción intelectual que edifica le es original y debía superar con mucho las capacidades de sus contemporáneos. Pero no deja de traducir la cultura que debía ser entonces la de sus compatriotas de la Diáspora. Al llevar lo más lejos posible la integración de la filosofía en la elaboración de su propio discurso, Filón resalta con gran acuidad los objetivos que esa integración comporta y se convierte, de forma paradójica, aún más representativa del judaismo helenístico.

Ante todo, judaismo y filosofía griega son uno y otra «vectores internos», pero en una relación de inclusión y de subordinación. Los judíos de la Diáspora helenística hablan griego, leen y comentan la Ley en griego. Debido a que es su idioma cultural —si no materno—, la lengua griega no puede ser para ellos más que un «vector externo» y neutro, un puro soporte de transmisión de su pensamiento, un canal que no tendría incidencia alguna sobre ella. Ver así las cosas, sería suponer la existencia de una lengua oculta en la que su pensamiento sería previamente concebido y formulado antes de ser traducida al griego. Algo que parece absurdo. Piensan pues en griego. En griego pregonan su judaidad. Es en la «lengua común», la *koine,* que conciben y formulan su singularidad. La lengua griega es para ellos un «vector interno» de elaboración conceptual. Eso es lo que significa la afirmación de que el texto de los Setenta está inspirado en el mismo plano que el texto hebraico. Incluso cuando se dirigen a los demás, cuando hacen proselitismo y tratan de convencerles de que se integren en sus comunidades, no piensan en lo que son a partir de los destinatarios; no adoptan un punto de vista externo. Este es siempre interno. Así pues, si quieren definir globalmente lo que son, la categoría que se ofrece «naturalmente» a ellos es la de la «filosofía». Pero dicha categoría, al ser «vector interno» de su pensamiento, se ve modificada porque estructura a la vez que reestructura.

En esa perspectiva, la *paideia* griega y su coronación, la filosofía, se encuentran, en segundo lugar, instrumentalizadas en la filosofía-sabiduría que es el judaismo. Esa instrumentalización al servicio de un pensamiento que se enuncia en la figura de la Revelación divina significa que la andadura propiamente filosófica ya no cabe en cuanto tal: «No sería posible comparar la búsqueda filosófica de Filón con la de Platón. Platón se esfuerza por elevarse a la visión del ser por un libre esfuerzo dialéctico. En Filón, se trata de la exégesis inspirada de pasajes escriturarios» (V. Nikoprowetzky, pág. 237)[11]. Por vía de consecuencia, la distinción

[11] **A diferencia del judaismo palestino institucional, el judaismo de la Diáspora helenística, al intentar darse como objeto de una adhesión personal, se define como una «fe»** *(pistis)* **para los que no son judíos de nacimiento.**

que se hace entre las escuelas de filosofía ya no tiene razón de ser, puesto que se fundamenta ante todo en la diversidad de sus andaduras. Ya sean las grandes escuelas institucionales (las *scholai)* o las simples escuelas de pensamiento *(haireseis),* todas pueden servir entonces de carrera donde elegir los materiales que se precisen. Así se explica que sea casi imposible vincular a Filón con una escuela de filosofía partícula!. Incluso cuando a un autor se le cita por su nombre, la interpretación de la citación puede inscribirse perfectamente en una configuración tomada a otra escuela que la del autor en cuestión. Podría entonces volverse justamente contra Filón la «acusación» de «robo» y de desviación que se les hace a los filósofos griegos. El método alegórico, finalmente, puede servir de método epistemológico universal que permite vencer fácilmente todas las dificultades que ptesentan tanto los textos científicos y filosóficos «paganos», como los propios textos bíblicos.

La integración del lenguaje filosófico en la formulación de la palabra divina, de sus categorías, de sus nociones y sus conceptos, abre dicha Palabra, en tercer lugar, a una comprensión y a un discurso de naturaleza filosófica. Todas las afirmaciones de la fe judía, comenzando por la del Dios en el que creen y que dicen que es el creador del mundo y actor principal de la historia de los hombres, que se dirige a ellos para indicarles el camino a seguir y hacer una alianza con ellos, se convierten —por el hecho de su formulación en lenguaje filosófico— en afirmaciones filosóficas. De esa manera, la razón hace su entrada en el discurso fideísta.

Ciertamente, para el creyente, eso no es más que un «vector interno»; la regulación semántica se lleva a cabo por medio del juicio, que, a su vez, se ve determinado por un vector interno superior o primario: la gestión comunitaria del sentido hecha en la proclamación escrituraria. No existe una simple yuxtaposición entre «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», por un lado, y «el Dios de los filósofos», por el otro. El primero termina siendo pensado en la figura del otro. No es insignificante que el «Yo soy el que soy» del texto hebreo del Éxodo 3,14 se convierta en el texto de los Setenta en «Soy el Ser» *(ego eimi ho on).* A la fe se le urge para que argumente en razón. A la razón se le urge para que

diga cuáles son las razones que la fundamentan. Al mismo tiempo, la fe se halla fortalecida y fragilizada; fortalecida por el aparato racional que se otorga; fragilizada por la imposibilidad radical de fundamentarse en la razón. En efecto, ¿puede el singular fundamentarse en lo universal[12]?

La confrontación entre la Ley y la filosofía, si se sigue hasta el final, es decir, si se quiere realmente conciliarias, obliga finalmente a plantear una sabiduría, una *sophia,* que las asume a la vez que las trasciende. Esa superación, a falta de un tercer término, como en el marco del movimiento cristiano, sólo puede hacerse, según parece, desplazando hacia la persona lo que podía atribuirse a la comunidad, al pueblo o a la Historia[13]. Quizás exista entonces una lectura alegórica de la Ley que pueda hacerse tanto por un griego como por un judío. Todos los comentaristas subrayan, y con razón, la dimensión apologética de la empresa filoniana, así como, de forma general, del helenismo helenístico, en el sentido, por un lado, de defensa del judaismo contra los

[12] **«El mundo está en desacuerdo con la Ley y la Ley con el mundo, y el hombre sometido a la Ley es por eso mismo ciudadano del mundo» (Filón,** *De opificio mundi,* **3).**

[13] **A diferencia del judío de Palestina o del romano de Roma, que se inscriben como ciudadanos de un Estado, el filósofo judío de la Diáspora, al igual que su homólogo griego, desvía hacia sí mismo la acción noble a emprender. Se aplica igualmente a sí mismo lo que Pierre Aubenque dice del filósofo de la época helenística: «En el momento en que el marco de la ciudad griega desaparece ante un Imperio cuyas decisiones escapan a la crítica como a la deliberación de sus subditos, el filósofo se encuentra confinado ya sea en la pura teoría, ya sea en la predicación simplemente moral, cuando la política —la más alta forma de la** *praxis* **para los griegos—, deja de depender de él para depender de un dueño extranjero. Es el momento en que la libertad del hombre libre, que hasta entonces se confundía con el ejercicio de los derechos cívicos, se transmuta —a falta de algo mejor— en libertad interior; allí donde los ideales griegos de autarcía y autonomía, que, hasta entonces trataban de satisfacerse en la ciudad, se ven confinados a los solos recursos espirituales del hombre individual; allí donde la especulación sobre la naturaleza tiende a no ser más que el auxiliar de una moral ante todo preocupada por dar a cada cual la salvación interior» (Pierre Aubenque, «Les Philosophies hellénistiques»,** *in* **Francois Châtelet,** *La Philosopbie,* **t. I,** *De Platón a saint Thomas,* **París, Marabout Université, 1979, págs. 136-137).**

ataques exteriores y contra las dudas internas de la comunidad, y, por otro lado, de proselitismo ante los gentiles para que respeten, o incluso adopten la Ley de Moisés. Esa perspectiva se halla muy presente en Filón. Pero no podría decidir sobre la orientación profunda de su obra, de la construcción intelectual que fue la suya.

Por nuestro lado, nos vemos inclinados a pensar que Filón, judío con doble cultura, quiso dar inicialmente para sí y para los suyos una forma intelectual elaborada a la proclamación escrituraria sinagogal que era la suya en la Diáspora. De dicha proclamación se desprendía una filosofía personal que cada cual, judío o no judío, podía adoptar, y que V. Nikoprowetsky, dando respuesta a los que dicen que al pensamiento de Filón le falta un centro a partir del cual organizarse, resume de forma excelente en estos términos: «Precisamente, nos parece que el pensamiento de Filón está provisto de ese centro. Esa constante es el tema —inspirado de Platón— de la Migración. La Migración es el itinerario espiritual que conduce al alma del sabio individual o al pueblo consagrado, en su conjunto, de la carne al espíritu, del mundo material, con sus tinieblas y sus pasiones, a la luz del mundo inteligible, de la esclavitud de Egipto a la libertad de Canaán, tierra de virtud o ciudad de Dios.

El Pentateuco es "una escuela de sacerdocio", es decir que, por medio de diversos símbolos, por la inteligencia y la práctica de las Leyes, enseña al que progresa a seguir ios pasos de Moisés y a realizar bajo su guía el Éxodo espiritual. Todo el "sistema" de Filón consiste en reconocer incansablemente esa enseñanza a fondo de los textos y detrás de los símbolos de la Escritura. Lo repite incansablemente apelando a términos platónicos que a veces no hace más que yuxtaponer» (pág. 239). A un auditor novicio, semejante discurso debía parecer ciertamente algo esotérico. Acompañado por la escucha sinagogal, no hay duda de que, con el tiempo, debía presentar mucho atractivo, tanto por la belleza de su simbolismo como por su potencia intelectual y su sutilidad.

FLAVIO JOSEFO O LAS ESCUELAS DEL JUDAISMO

Historiador del judaismo, Flavio Josefo no puede compararse con Filón en cuanto a la profundidad de pensamiento y la importancia de la obra. No obstante, merece una atención particular en este estudio. Inicialmente, usa la categoría de filosofía para presentar al judaismo; su perspectiva no es exactamente la de Filón. Así pues, esa diferencia permite ver al judaismo helenístico no únicamente a través de la visión de este último. Además, Flavio Josefo emplea un término de gran peso en el génesis del cristianismo en el ámbito griego y lo sigue siendo para nuestro conocimiento tanto del judaismo palestino anterior a la caída del segundo Templo como del movimiento inicial cristiano. Dicho término es el de *hairesis*. Lo traducimos por «secta» cuando se trata de corrientes que cruzan el judaismo palestino y cuando se trata de un movimiento cristiano inicial, y por «herejía» (que es la transcripción de *hairesis),* cuando designa corrientes del cristianismo que, a partir del siglo n, se consideran como desviaciones. Hay ahí un uso y un distanciamiento significativos cuya pertinencia merece que sea interrogada y, si se verifica, interpretada.

Descendiente de una ilustra familia sacerdotal, Josefo ben Matías nació en Jerusalén en los años 37-38, o sea, tres o cuatro años después de la expulsión de los «helenistas» cristianos de Jerusalén. Después de realizar con éxito una misión en Roma, en los años 61 y 66 recibió el mando militar para organizar la defensa contra la invasión romana. Entregándose a Vespasiano, que le había hecho prisionero en Jotapata, en ese mismo año del 66, consiguió atraerse sus favores y convertirse en uno de sus allegados, recibiendo de él la ciudadanía romana; de ahí su nombre de Flavio. Durante los treinta años que vivió en la corte imperial tras la caída de Jerusalén, en el año 70, escribió una obra relativamente abundante: dos grandes obras históricas, la *Guerra de los judíos* (escrita una primera vez en arameo) y *Las Antigüedades judías* (en 20 libros), y dos obras de carácter polémico, una *Autobiografía* (o *Vida de Josefo) y* una apología, *Contra Apión*. Esa breve reseña bibliográfica basta para sugerir que la personalidad de Josefo no se parece en absoluto a la de Filón y

para hacernos comprender que su obra difiere considerablemente de la de Filón.

El lugar desde donde habla Flavio Josefo es particularmente complejo para ser definido. Por su nacimiento, pertenece, no a la Diáspora helenística, sino al judaismo palestino, e incluso en un ámbito más cercano a los saduceos que a los fariseos. Su lengua materna es el arameo y no el griego. Durante su juventud, se compromete con la resistencia contra la invasión romana para defender al Estado judío. Antes de la derrota de éste, se vuelca hacia el enemigo, toma su partido y se hace admitir en la familia del emperador. Desde ese lugar escribe en griego la historia de un Estado judío que ya no existe. Así pues, la inscripción de su escritura se revela realmente complicada. Busca, sin lugar a dudas —subyacente a la empresa histórica—, una intención apologética a la vez personal y colectiva: ante todo, Josefo debe justificar su traición[14]. En segundo lugar, esa justificación sólo puede pasar por la defensa de sus compatriotas, tanto ante los gentiles, como ante los griegos y los romanos, para demostrar que los judíos son un pueblo que no se ha rebelado tanto contra la autoridad, como contra el pesimismo y la desesperación, ahora que carecen de Estado, de Jerusalén, del Templo y de liturgia.

Desde la esfera del poder romano, ¿qué historia puede pues emprender de una nación que ya no existe como Estado y que se ha rebelado contra el poder al que sirve? ¿Cómo escribir esa historia sin traicionar de nuevo a sus compatriotas y sin traicionar tampoco a Roma? La categoría de filosofía le permite, nos parece, salirse de esa aporía. Ésta le permite a la vez desprenderse, tomar altura y justificar su actitud así como la de proponer una historia de los judíos que no hiera la sensibilidad de los romanos y que justifique a los ojos de sus compatriotas la situación que es ahora la suya. Es así como podemos interpretar el relato que hace de su formación. Según un *topos* habitual en las autobiografías de los filósofos, dice en su *Autobiografía* (10-12) que, más o menos a la

[14] **Sobre el tema, véase el destacado estudio que, bajo el título** *Du bon usage de la trahison,* **Pierre Vidal-Naquet ha puesto como introducción a la** *Guerre des Juifi,* **traducido del griego al francés por Pierre Savinel, París, 1977, págs. 6-115.**

edad de los dieciséis años, decide «experimentar» las tres «escuelas de filosofía» *(haireseis),* como las llama, que representan entonces al judaismo palestino, o sea, la de los saduceos, la de los esenios y la de los fariseos. Finalmente, opta por esta última a la edad de los diecinueve años, después de una estancia de tres años *(¡sic!)* con un eremita llamado Bannus en el desierto. El recurso a la categoría de filosofía le permite igualmente presentar en términos de *«haireseis»,* es decir, de escuelas de pensamiento con doctrinas propias, unas realidades de la sociedad judía que pueden referirse también o ante todo a una categorización, sociológica, política u otra (corriente, movimiento, partido, etc.)[15].

Pues bien, ese no es el significado que los historiadores del judaismo y del cristianismo primitivo dan a esa palabra en Josefo y, en consecuencia, a los movimientos y grupos que dice que componen el judaismo palestino en el transcurso del siglo i de nuestra era. Conviene, sin duda, no comprender inicialmente el judaismo palestino en términos de filosofía, ni considerar que los saduceos, los fariseos, los esenios o los celotes pueden calificarse todos con el mismo calificativo de «escuelas de filosofía». Pero, partiendo del principio —evidente para ellos— de que el judaismo

[15] **La historia de la palabra** *hairesis* **en la época helenística ha sido estudiada por J. Glucker,** *Antiochus and the Late Academy,* **Hypomnemata 56, Goyinga, 1978. Alain le Boulluec hace su síntesis en** *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, ll-H!e siècles,* **t. I,** *De Justin à Irénée,* **Paris, Études augustiniennes, 1985, págs. 41-51- De esa investigación se desprende que Josefo emplea** *hairesis* **con el significado que tiene en su época en la lengua griega. Ese término no designa una «secta», en el sentido religioso del término, sino «una escuela de pensamiento» que posee una «doctrina» específica. Por otro lado, es de notar que Josefo emplea igualmente otros términos para calificar a los cuatro grandes movimientos internos al judaismo, como amplía el calificativo de** *hairesis* **a otros grupos o movimientos (véase sobre el tema Jean Le Moyne,** *Les Sadducéens,* **París, Gabalda, 1972, pág. 33). Si muestra una preferencia por** *hairesis,* **significa probablemente que Josefo pretende desplazar ciertos aspectos del judaismo palestino hacia el terreno de la filosofía, políticamente menos problemático y más cercano a la situación de los judíos en el momento en que escribe. Pero, como escribe desde un lugar que es institucional y externo al judaismo (Roma), podemos estimar que las categorías de filosofía y de** *hairesis* **son, en su pensamiento, vectores más «externos» que «internos».**

es una «religión», y retomando —sin darse cuenta— el resultado de un juego de traducción que pretende que *hairesis* se traduce en latín por *secta* —que da igualmente «secta» en español—, denominan «sectas» a lo que Flavio Josefo llama *hairesis,* haciendo así aún más opaca la comprensión de la realidad judía. De ahí, esa traducción errónea se amplía al movimiento cristiano original, puesto que el autor de los Hechos de los Apóstoles —que escribe prácticamente en la misma época que Josefo— dice que ese movimiento es calificado por los demás —algo que ahora ya comprendemos— de *hairesis,* de «escuela de pensamiento» particular (Hch 24,5 y 14; 28,22). Pues bien, traducir la *hairesis* cristiana por «secta» no es más aceptable que traducir así las *hairesis* judías. La llamada de atención de Jean Le Moyne, que escribía en 1972: «Rechazamos totalmente la traducción por secta», y también: «Traducir por secta, poniendo el término entre comillas, o aclarando en nota en qué sentido se emplea no parece ser una buena solución» *(Les Sadducéens,* pág. 33, y núm. 3) ha permanecido letra muerta. Invocar la costumbre o la tradición no es dar cuenta de esa permanencia. El planteamiento apologético está siempre presente en los estudios, incluso universitarios, del cristianismo, sobre todo antiguo. Definir, desde su inicio, el movimiento cristiano como «religión» y como «secta» permite a las Iglesias —tanto la católica (como categoría de religión) como las protestantes (como la de secta)—, hallar su fundamento desde los orígenes. Ahí no se detiene la confusión. Esa comparación entre *hairesis* y «secta» ha llevado incluso a historiadores y filósofos a ¡confundir escuelas filosóficas con sectas y a la filosofía con religión[16]!

[16] **Henri-Irénée Marrou, al describir la filosofía de la época helenística, hila continuamente la metáfora de la religión hasta el punto de asemejar una a otra: ve una analogía formal brillante entre la conversión a la filosofía y la conversión religiosa; define las escuelas propiamente dichas en otras tantas «sectas rivales» «organizadas en forma de cofradías»; describe la enseñanza en términos de «iniciación», después, cursos «exotéricos»; dibuja el papel del maestro como «guía espiritual, verdadero director de conciencia»...** *(Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* **París, Seuil, 6.ª ed. Revisada y aumentada, 1965, págs. 308-313).**

REFUNDACIÓN DEL MOVIMIENTO CRISTIANO COMO FILOSOFÍA

La relación que se creó en el seno del judaismo helenístico entre el vector semítico (la Ley mosaica) y el vector griego (la filosofía griega) modeló inicialmente la primera forma de integración del movimiento cristiano en el ámbito griego. Permite comprender mejor a partir de ahora el alcance del «desplazamiento» geográfico e intelectual operado por los «helenistas» y más particularmente por el Apóstol Pablo. Formados en el seno del judaismo helenístico, comprendieron la relación entre el mensaje evangélico y la cultura griega en la relación que venía definida entre la referencia semítica y la filosofía. Al igual que la construcción filoniana, el vector semítico (VS) —sobredeterminado aquí por la fe en Cristo— es el vector primario de su concepción del mensaje evangélico. El vector griego (VG) es también un «vector interno», pero segundo, pues la paridad entre ambos vectores, por definición, es imposible realizarla por el hecho de que ambas andaduras son contradictorias[17]. Su estatuto es del mismo orden que el que le reconoce Filón: un papel subalterno y propedéutico. Está instrumentalizado e integrado en el primero. Los Hechos de los Apóstoles (Hch 19,8-10) cuentan cómo Pablo, cuando fundó una última comunidad, en Éfeso, durante su tercer viaje misionero, comenzó, como de costumbre, acercándose a la sinagoga para persuadir a los judíos y prosélitos del advenimiento del Reino de Dios; pero que, ante su incredulidad y la hostilidad de parte de ellos, dejó de frecuentar, después de tres meses, la sinagoga y se instaló con sus discípulos en la escuela *(schole)* de un cierto Tyrannos, donde enseñó durante dos años, o incluso tres (Hch 20,31), consiguiendo un considerable éxito,

[17] **Del lado griego, si una «escuela de filosofía»** *(hairesis)* **implica una actitud personal así como compartir algunas ideas, de ello no se desprende que esa actitud y ese compartir tengan la forma de una fe, en el sentido fuerte en que los cristianos lo entienden, es decir, una adhesión personal a la verdad determinada como enunciada por Dios (una verdad revelada). Andadura de fe y andadura filosófica son incluso más bien exclusivas una de otra.**

entre los judíos como entre los griegos de la región de los alrededores.

Los *Hechos* no dan indicación alguna sobre la naturaleza de esa enseñanza. Sin duda, deberemos buscar la huella en las Cartas de Pablo, como la I[a] a los Corintios y la Epístola a los Romanos. Lo que puede decirse es que esa ruptura con la sinagoga y esa instalación en una «escuela» constituyen sin duda un desplazamiento significativo de las referencias institucionales, culturales, intelectuales y religiosas del discurso paulino. Pero, en realidad, no constituyen una refundación: Pablo no abandona las referencias judeo-cristianas, que son las suyas, ni las sitúa en un segundo plano para reconstruir un discurso «a partir», principalmente, de las referencias propiamente griegas. No se halla exactamente en la situación de Filón, a pesar de que alguna vez se le ha llamado «el Filón cristiano». La filosofía griega no cabría ocupar en su elaboración conceptual del mensaje cristiano el lugat que ocupa en el sistema filoniano: los Profetas y la relectura cristica del patrimonio semítico constituyen ya el *médium* que permite leer e interpretar la Ley. Ésta no puede desempeñar ahí el mismo papel de factor de estructuración interna de la fe. Como para el judaismo helenístico, su principal función consiste en ser un vector de universalización del mensaje otorgándole una posición que trascienda no sólo la cultura griega —como es el caso, en Filón, de la Sabiduría surgida de la Ley mosaica—, sino igualmente la cultura judía.

En realidad, la cuestión de una verdadera refundación del movimiento cristiano sólo podrá plantearse cuando éste se piense y se formule ya no «a partir» de una matriz conceptual que, inicialmente nada tenga que ver con el pensamiento judío. Eso es lo que ocurre cuando se convierten personas cuya cultuta y formación son tales que perciben ese movimiento cristiano como referente esencialmente a la filosofía, como que forma una «escuela de filosofía», una *hairesis* al igual que el resto de las escuelas, incluidas las que poseen el estatuto de *schole*. Para éstas, el vector griego (VG), que es constitutivo de su cultura, es y sigue siendo primario. Su conversión a la fe cristiana conlleva varios casos de figura, dos de cuyos modelos básicos pueden esquematizarse así. En el primer caso, se ven arrastrados por el entusiasmo de su con-

versión. En el plano de su conciencia, rechazan el mundo en el que se comprendían y legitimaban hasta entonces dentro de su comportamiento. La filosofía es pues renegada como un mundo de oscuridad, de error, incluso de mentira. Renegada, pero no eliminada: ¡uno no se despoja de un *habitus* como de un vestido! Sigue estando presente y estructurante. Vector oculto, reestructura desde el interior el vector semítico (VS). En la apariencia del lenguaje tradicional de la fe, articula cuestiones y problemáticas propiamente filosóficas.

San Agustín no pertenece al período que tenemos en cuenta. Pero es conocido por todos y representa quizás el ejemplo completo de este primer caso de figura. Por ello, el lector nos perdonará este anacronismo, como también nos perdonará la simplificación a ultranza a la que nos conduce necesariamente este ejercicio. Así pues, san Agustín es ante todo un latino. La lengua latina estructura su cultura, incluida su filosofía. Le hace echar una mirada al hombre y a la historia que es a la vez tranquilizadora e inquietante: tranquilizadora, puesto que, en la cultura latina, el hombre nace bueno; inquietante, puesto que la felicidad no se adquiere ni individual ni colectivamente. Es el fruto del destino, de lo aleatorio *(fatum)* y de la actividad humana, del mérito personal *(meritus)*. En un primer momento, san Agustín cree encontrar una explicación satisfactoria en el maniqueísmo, pues éste separa y sustantífica el Bien y el Mal. Pero fue en la escucha de la predicación de san Ambrosio donde cree descubrir, por fin, la verdadera respuesta a sus interrogantes. Se convierte. De pronto, tomando su conversión al pie de la letra, le da la vuelta a lo que constituye las convicciones, si podemos decirlo, que llevan su lengua y su filosofía primaria: se pone entonces en marcha toda su herramienta conceptual para mostrar que la persona es originalmente pervertida por el pecado original (el hombre no nace bueno) y que su salvación es un puro efecto de la gracia y no el fruto de sus esfuerzos (cfr. su lucha contra las tesis «latinas» de Pelagio). Ciertamente, estos no son más que unos aspectos de lo que actúa y estructura el pensamiento agustiniano. Pero no por ello debemos despreciar su importancia. Este trabajo del discurso de la fe (el vector semítico) por medio de la lengua primaria (el vector latino) es tal que podríamos sostener la tesis de que la ori-

ginalidad e importancia del pensamiento de san Agustín están edificadas sobre la tensión entre ambos vectores.

Del lado opuesto a ese modelo de conversión, se encuentra el modelo del griego que, aunque convertido, considera el dato cristiano como una «escuela de filosofía» al mismo título que las demás. En ese caso, no instrumentaliza el vector semítico (VS), no lo defiende filosóficamente. Por el contrario, lo desarticula y se sirve de él para elaborar su propia concepción filosófica. Ya no es la filosofía la que se ve solicitada para aportar su concurso a la inteligencia de la fe. Son los elementos del discurso de la fe los que se ven integrados en el vector filosófico, que sigue siendo, pues, primario. Pero si nuestro filósofo se dice creyente y cristiano, su andadura es más filosófica que teológica (en el sentido específico en que esa palabra implica la epistemología de la Revelación, la «fe»). No pretende que la construcción intelectual que edifica, por perfeccionada que se crea, sea la Revelación divina, incluso si se amolda al esquema director. En esa perspectiva, el dato cristiano (el vector semítico) está más o menos integrado y reinterpretado. En el mejor de los casos, cuando esa integración es la más fuerte, el modelo de integración es semejante al que hemos visto en Filón o entre los judíos convertidos a la fe cristiana, pero está invertido: en nuestro filósofo cristiano, el vector semítico es al vector filosófico lo que, en Filón o en nuestro cristiano filósofo, el vector filosófico es al vector semítico.

La inclusión de la filosofía como nuevo vector de elaboración conduce pues a una refundación del movimiento cristiano como «filosofía», como «cristianismo» en el sentido preciso que ese término en *-ismo* sugiere[18], transformándose a un tiempo en principio centrípeto (búsqueda de un fundamento filosófico) y un

[18] **La propia denominación de «cristianismo»** *(christianismos)* **registra ese desplazamiento y esa refundación del movimiento cristiano en el espacio filosófico. Los primeros testimonios los encontramos en las cartas de Ignacio de Antioquía, que vivió a comienzos del siglo n:** *Magnúm.,* **10,1;** *Rm* **3,3;** *Philad* **6,1;** *Man. Polyc,* **10,1. Pero, si bien es verdad que convendría fechar el estado final del texto de esas cartas de principios de la segunda mitad del siglo n, como invitan a ello de forma separada y con serias razones Robert Joly** *(Le Dossier d'Ignace d'Antioche,* **Bruselas, 1979) y j. Riuscamps** *(The Four Authentic Letters*

principio centrífugo (división en una multitud de *hairesis,* de (/escuelas de pensamiento»). La primera consecuencia de esa redistribución en «escuelas» es el giro polémico que toma el discurso de la mayor parte de ellas. Fieles en ello a una tradición bien establecida entre las escuelas filosóficas griegas, las «escuelas cristianas» se afirman enfrentándose unas a otras y, con ello, desarrollan sus propias doctrinas. Al estar en un terreno filosófico, emprenden igualmente la discusión con las escuelas que están «en el exterior», con los griegos. Por otro lado, el judaismo, bajo la forma de judaismo rabínico, sigue estando en liza, presentándose de alguna forma como una *hairesis* que compite tanto en relación con los cristianos como con los griegos. Esta confrontación cruzada tiene como resultado una tal diversificación entre las «escuelas de pensamiento» en el interior mismo del cristianismo que no pueden dejar de entrar abiertamente en conflicto unas con otras. No obstante, un segundo movimiento, de tendencia contraria, cruza ese conflicto entre las «escuelas». En una epistemología de la revelación, lo verdadero, a diferencia del error, no puede pensarse como múltiple. Pronto se hace necesaria una clarificación. Movilizando el engranaje filosófico, dicho movimiento trata de destacar los fundamentos y principios de unificación y de centralización (definición y promoción de una ortodoxia), que serán necesariamente y a un tiempo, fundamentos y principios de rechazo y de exclusión (definición y condena de la heterodoxia).

of Ignatius the Martyr, **col. «Pont. Inst. Orienta. Stud.», núm. 213, Roma, 1980), esos testimonios son aún más significativos, en la medida en que registran la profunda transformación del movimiento cristiano.**

II

Discurso de verdad

Hablar de movimiento cristiano en el ámbito helenístico en el siglo **II** en términos de «escuela de filosofía» *(hairesis)* no es sólo una metáfora. En el judaismo helenístico, la asamblea sinagogal era la verdadera «escuela». «Lejos del Templo y sin él, la sinagoga era el establecimiento en el que los usos de la Ley (o de la Escritura), leída, estudiada y comentada, reemplazaban los ritos ausentes de los sacrificios del Templo. Era igualmente el lugar exclusivo de la educación de los judíos, homólogo para estos últimos del gimnasio y del *Ephebeion* para los griegos contemporáneos de una misma ciudad»[1]. Cuando Flavio Josefo describe las corrientes del judaismo palestino en términos de *hairesis,* la palabra tiene ciertamente una connotación metafórica: en ciertos aspectos, podemos comparar las corrientes judías con las *hairesis* de la filosofía griega, aunque no lo son en realidad. Por el contrario, si tenemos en cuenta el vector «filosofía» como vector interno del pensamiento cristiano, introduce efectivamente en el movimiento cristiano, a diferencia del judaismo, la emergencia de un nuevo «lugar» desde donde se proclame la palabra.

[1] **André Paul,** *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus,* **París, Desclée de Brouwer, 1981, pág. 109.**

El gesto de Pablo abandonando la sinagoga para instalarse en la escuela *(schole)* de Tyrannos, en Éfeso, para enseñar en ella, puede considerarse como el gesto inaugural de la constitución del cristianismo como «enseñanza» filosófica, como una «escuela» verdadera que no es solamente una *hairesis,* una corriente intelectual, espiritual o cultural más o menos estructurada, sino más bien una *schole, capaz* de rivalizar con las otras *scholai.* Cuando pensadores cristianos, como Justino o Marción en Roma o Clemente de Alejandría, reivindican el título de *didaskalos* («profesor») y fundan *didaskaleia* («escuelas») en las que «enseñan» *(didaskein)* a «discípulos» *(mathétai)* la «enseñanza» *(didaskalia, didache, mathemata)* cristiana, no es una metáfora: se instaura, al lado o independientemente de la asamblea eclesial, heredera de la asamblea sinagogal, un nuevo lugar de elaboración del discurso cristiano. Así pues, una bipolaridad caracteriza el movimiento cristiano en el siglo n, una bipolaridad que es, globalmente y en cada uno de sus polos, al mismo tiempo factor de diversificación y factor de unificación; la resultante por tanto, es el predominio del *logos alethés*[2], de un «discurso verdadero» que se erige en ortodoxia y desacreditando al resto de las *haireseis,* las «escuelas de pensamiento», como «herejías», escuelas de falsedad y mentira.

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA Y FORMACIÓN DEL CRISTIANISMO

Henri-Irénée Marrou, al describir las principales formas bajo las que se presenta la enseñanza de la filosofía en la época helenística, distingue tres[3]: la primera es la de una enseñanza im-

[2] **Retomamos aquí intencionadamente como título de este capítulo el de una obra que el filósofo «pagano» Celso compuso para refutar el cristianismo. Permite apuntar hacia lo que, más que anteriormente, define el movimiento cristiano —un** *logos,* **una palabra, a la vez como forma (proclamación y discursividad) y como contenido (Cristo como Palabra)— y lo que constituye la cuestión esencial: lo verdadero,** *alethés,* **que es Verdad revelada para el cristiano, mientras que no es más que una opinión** *(doxa)* **para el griego.**

[3] **Henri-lrénée Marrou,** *Histoire de l'éducation dans l'Antiquhé,* **págs. 309-310.**

partida en una escuela patentada y permanente *(schole, diatribe)*. Reconocida como tal y dirigida por un «jefe de escuela», un «escolarca» *(scholarches)* que, nombrado por su predecesor, recibe la dirección de la escuela por vía de «sucesión» *(diadoche)*. Esas escuelas institucionales son cuatro: la Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín. La segunda forma viene dada por «maestros aislados, que enseñan bajo su propia responsabilidad en la ciudad donde se han establecido» (pág. 310). La tercera, finalmente, es la de «filósofos errantes, conferenciantes populares o mejor, predicadores, que, al aire libre, en el rincón de una plaza pública o en un cruce de caminos, se dirigen a un auditorio que la casualidad o la curiosidad reúne a su alrededor, le interpelan, improvisan con él un diálogo familiar [...]: los cínicos hacen de ello una especialidad; pero algunos estoicos, coqueteando con el cinismo, les imitan a su vez» (pág. 310). Esas tres formas de enseñanza filosófica han contribuido, cada cual a su manera y en diversos planos, a la estructuración del movimiento cristiano en «filosofía».

La última mencionada por H.-I. Marrou, la del profesor itinerante —calificativo que se prefiere a «errante»— fue sin duda la primera y más destacada al principio, porque era la forma privilegiada del proselitismo. Toda la actividad misionera de los cristianos se basa en esa práctica. En el ámbito judío, no se manifiesta en la plaza pública: la proclamación escrituraria y el estudio sabático de la Ley les ofrecen el marco ideal que les permite tomar la palabra ya sea en el momento de la homilía, ya sea en otros momentos de encuentro y de discusión. Toda la argumentación, como hemos tratado de mostrarlo en la primera parte de este libro, consiste en demostrar, apoyándose en la Ley, que en Jesús se cumple lo que está escrito en las Escrituras. La forma de «cristianismo» que se edifica en ese contexto sinagogal muestra predominio judío en su fondo y en su forma.

Muy diferente es la discursividad cristiana a la que conduce el proselitismo dirigido a los griegos. El discurso que el autor de los Hechos atribuye al Apóstol Pablo en el Areópago, en Atenas, puede considerarse como el parangón (Hch 17,16-34). Cuando se trata de convencer al auditor, el orador se instala en una discursividad que se halla a medio camino entre lo que constituye

su propio discurso (que es también el de la comunidad a la que pertenece) y el discurso que imagina que es el del auditor. Esa discursividad intenta enmascarar las oposiciones fuertes entre ambos y, por el contrario, favorecer lo que es común, aunque haya que jugar con la ambigüedad de las palabras. Al inscribirse en la línea ya perfectamente trazada por el proselitismo judío, trata de mostrar que el mensaje cristiano, por un lado, responde a los interrogantes fundamentales que todo hombre se plantea en el orden del conocimiento, y propone, por otro lado, un ideal de vida capaz de satisfacer plenamente su esperanza.

En el primer caso, se propone un fresco de la comprensión del mundo en que el Dios único, Creador, Providencia (Dueño de la Historia) y Juez es realmente «el dios» *(ho theos)* al que los griegos, sin saberlo, se dirigen cuando invocan a una pluralidad de dioses. En el segundo caso, la ética de vida propuesta por la Ley cristiana (que implica más o menos, según las comunidades, la vuelta a los preceptos de la Ley mosaica) responde, aquí también, a un ideal de vida personal y comunitaria cuya búsqueda y realización encuentran efectivamente su recompensa en el momento del Juicio final.

A esta doble discursividad, según que los conferenciantes se dirijan a los judíos o a los griegos, se suma una tercera, en el interior del propio movimiento cristiano. En los capítulos anteriores, subrayamos el hecho de que los «helenistas» y más particularmente el Apóstol Pablo, eran seguidos de cerca por representantes de la Comunidad de los «hebreos» de Jerusalén. No fueron los únicos: en la primera Epístola que dirige a los Corintios, Pablo se queja de la influencia que ejercen sobre su comunidad no sólo algunos misioneros judaizantes (entre ellos el Apóstol Pedro), sino también y sobre todo un cierto Apolos, judío originario de Alejandría. Esos conflictos internos no son sólo conflictos de influencia. Son también conflictos doctrinales, que ponen en tela de juicio la interpretación que unos y otros hacen del movimiento cristiano —tanto en su relación con el judaismo como en su relación con el helenismo— sobre la naturaleza y la importancia que debe darse a cada uno de estos dos vectores en la construcción del discurso cristiano.

Están pues en presencia tres tipos de *haireseis:* la de la filosofía griega, la del judaismo y las —nuevas— del movimiento cris-

tiano. La polémica es la característica principal de sus relaciones. Sus procedimientos son los de la «diatriba griega cínicoestoica», como lo ha mostrado Rudolf Bultmann a comienzos de este siglo[4]. Muchos escritos del judaismo helenístico y del cristianismo helenístico llevan su marca[5].

Si la influencia de esa primera forma de enseñanza filosófica sobre la constitución del cristianismo original es la que reconocen habitualmente los historiadores —al menos en el plano de la expresión—, no ocurre lo mismo en cuanto a las escuelas que los maestros abren a título personal y privado para enseñar de forma permanente a los alumnos el cristianismo como filosofía. Esta dificultad viene del hecho de que se considera que el pensamiento cristiano pertenece totalmente a las instituciones comunitarias, las «Iglesias» por un lado, y que, por otro lado, esas comunidades ya están estructuradas según el modelo del episcopado monárquico, lo que no se alcanzará hasta el siglo m[6]. Pues bien, en la época en que nos situamos, es decir, en el siglo n de nuestra era, caracteriza la organización de las comunidades cristianas una gran vacilación. El modelo sinagogal está en el origen de la mayor parte de ellas. Pero la ruptura con el judaismo y la inscripción en el campo filosófico griego, son factores de desgarramiento, a la vez que de diversificación del modelo. En particular, se opera un deslizamiento en la interpretación del «maes-

[4] **Rudolf Bultmann,** *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* **Gotinga, 1910, cfr. Hartwig Thyen,** *Der Sal der jüdisch-hellenistischen Homilie,* **Gotinga, 1955; Stanley Kent Stowers,** *The Diatribe and Pauls Letter to the Romans,* **Michigan (EEUU), 1981; Wilhem Capelle y Henri-Irénée Marrou, «Diatribe»,** *Reallexikon für Antike und Christentum,* **t. III, 1995, col. 990-1009.**

[5] **Para este último: Hechos (los discursos), la Epístola de Santiago, la Epístola a los Hebreos, la** *1.ª Carta de Clemente,* **la Epístola de Bernabé, la** *Didache,* **el** *Pastor de Hermas...*

[6] **Sobre la organización de las Iglesias antiguas y de la puesta en marcha de los «ministerios», remitimos al lector a los buenos trabajos de Alexandre Faivre del que sólo mencionamos aquí la última obra,** *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne,* **Paris, Cerf, 1992.**

tro» *(didaskalos),* cuya función crea tantos problemas a los historiadores del cristianismo[7].

En efecto, en la proclamación escrituraria helenística, el homileta es el «maestro-filósofo» de la asamblea, en la medida en que interpreta los textos y enuncia su significado para la comunidad (el verbo *disdaskein,* «enseñar», es, como hemos visto, corriente para designar su función). A partir del momento en que la adhesión a la fe cristiana es la de las personas que entienden el discurso cristiano como una respuesta, o, más exactamente, como la respuesta a su propio cuestionamiento, lo que dicen todos esos de los que tenemos el testimonio (particularmente a los que se les llama apologistas o apologetas), el modelo de referencia no es para ellos la sinagoga o la función del *rabbi,* sino la «escuela», el «didaskaleo» *(didaskaleion)* que designa tanto el lugar donde se ejerce la función del «profesor» de gramática y de las diversas ciencias como el lugar donde enseña el profesor de filosofía.

Además, la separación entre esos niveles de enseñanza no debe interpretarse como que identifican y separan nuestras disciplinas o nuestros niveles de enseñanza. Todas las ciencias, literarias (gramática, filología y retórica) u otras (matemáticas, música, física...) se veían implicadas en la formación filosófica del hombre libre[8]. De este deslizamiento de la asamblea eclesial al *didaska-*

[7] **A propósito de las funciones de enseñanza en el cristianismo antiguo, véase Alfred F. Zimmermann,** *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Traditenkreis der* **didaskaloi** *im frühen Urchristentum (Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament,* **t. 2, serie 12), 1984, y Ulrich Neymeyer,** *Die christlichen Lehrer im zweiten Jehrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (Vigiliae christianae,* **supl. 4), Leiden 1989.**

[8] **Como lo muestra perfectamente Ilsetraut Hadot en relación con la época que nos ocupa, la filosofía no era una disciplina cerrada sobre sí misma: «La enseñanza de las ciencias y de las matemáticas formaba parte de los cursos de filosofía [...]. Por supuesto, todos los representantes de las diversas escuelas no siempre enseñaban las mismas materias, ni las mismas materias de la misma manera». Y precisa «el interés exclusivo de los platónicos hacia las cuatro ciencias matemáticas en detrimento de las ciencias naturales —el interés casi universal de los estoicos—, pero con el acento en la astronomía-astrología y la geografía» (Ilsetraut Hadot,** *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* **París, Études augustiniennes, 1984, pág. 260).**

letón resulta pues la posibilidad para los maestros de considerarse como enunciantes completos del discurso cristiano, elevarlo a doctrina, y hacer una *hairesis,* abrir una escuela para enseñarlo y formar discípulos. Esta posibilidad fue ampliamente utilizada: no sólo forman parte las «escuelas» que la tradición ha reconocido como tales porque fueron fundadas por cristianos a los que pudo integrar, sino también otras muchas, en primera fila de las cuales debemos mencionar las escuelas gnósticas. Contribuyeron ampliamente a elaborar el movimiento cristiano ante todo como palabra *(logos)* y como palabra de verdad, como «cristianismo».

En cuanto a la primera forma de enseñanza mencionada por H.-I. Marrou, no se refiere, en teoría, al movimiento cristiano, puesto que, por definición, no figura entre las cuatro grandes escuelas institucionales de filosofía. Sin embargo, esas escuelas están implicadas en cuanto que, de un lado, representan instituciones con las que los filósofos cristianos deberán enfrentarse y que, de otro lado, sus doctrinas *(hairesis)* y sus métodos sirven, como en el caso del judaismo, de carrera en la que los cristianos eligen los materiales e instrumentos que su discurso necesita. Lo son igualmente y sobre todo porque van a servir de modelo en la argumentación que utilizarán las diversas escuelas cristianas en la lucha que librarán entre ellas en nombre de la verdad. En particular, el principio de la *diadoche* («sucesión»), que salvaguarda la identidad y la permanencia institucional, permitirá, al desplazar el criterio de verdad sobre la institución eclesial, determinar, en principio, los referentes a partir de los cuales es posible hacer la discriminación entre las *haireseis* aceptables y las que no pueden serlo.

LAS ESCUELAS CRISTIANAS GNÓSTICAS EN EL SIGLO II

Más que tratar de mostrar en toda su diversidad la abundancia de «escuelas» cristianas en el siglo n, nos parece más oportuno centrarnos en un tipo de ellas, con el fin de sugerir, por un lado, que el movimiento cristiano, cuando se inscribe plenamente en un espacio filosófico griego, participa de la dinámica intelectual que le caracteriza entonces, y que, de otro lado, la selección no

pasa entre «escuelas», de un lado, e «Iglesias» del otro, sino en el interior de ambas. Por ello, nos detendremos en las «escuelas» denominadas «gnósticas»[9].

De todas las escuelas cristianas que se rundan o se desarrollan en el siglo II, las escuelas gnósticas son sin duda alguna las más numerosas y las más variadas. Y también las más difíciles de interpretar, incluso después del descubrimiento, ya hace más de un siglo, de una importante biblioteca gnóstica en Nag Hammadi, compuesta de cincuenta y cinco tratados coptos, en su mayor parte gnósticos. «El gnosticismo, escribe Pierre Hadot[10], es un fenómeno extraordinariamente complejo y muy difícil de definir de forma exacta.» Y lo es tanto más cuanto que —dice en conclusión— es posible que, finalmente, el último término de las discusiones que plantea «no sea tanto el problema del propio gnosticismo como el de la definición del cristianismo» (pág. 791).

Atestigua ese último término problemático la distinción que, de entrada, invita él mismo a hacer entre «gnosis» y «gnosticismo»: «La gnosis (de la palabra griega *gnosis)* puede definirse como un conocimiento salvador, que tiene por objeto los misterios del mundo divino y de los seres celestes, y que está destinado a revelar únicamente a los iniciados el secreto de su origen y los medios para alcanzarlo, y procurarles así la certeza de la salvación, que ésta sea obtenida o no por una colaboración entre la gracia divina y la libertad humana. La idea de ese tipo de conocimiento apareció muy probablemente en el judaismo, en la época y en el propio ámbito donde surgió el cristianismo, y permaneció viva a

[9] **En este párrafo no hablaremos pues, por ejemplo, ni de la «escuela»** *(didaskaleion)* **abierta por Justino, en Roma, ni del movimiento de la «Nueva Profecía» lanzada por Montan, en Frigia, ambas hacia mediados del siglo u. Pero más tarde deberemos presentar las posiciones de Justino sobre las relaciones entre filosofía y el cristianismo. En cuanto al montañismo, nos permitimos remitir al lector al estudio de Francois Blanchetiére, «Le montanisme originel»,** *Revue des sciences religieuses,* **LII, págs. 118-134, y LUI, 1979, págs. 1-12.**

[10] **Pierre Hadot, «Gnosticisme chrétien»,** *Encyclopaedia Universalis,* **vol. 7, 1968, 789.**

un tiempo en el cristianismo, ortodoxo o heterodoxo, y en los movimientos religiosos (como el mandeísmo) emparentados con el judaismo o el judeo-cristianismo» (pág. 787).

Por gnosticismo debemos entender «el conjunto de las sectas o de las escuelas cristianas que, durante los primeros siglos del cristianismo, tuvieron en común una cierta concepción de la "gnosis", que fue rechazada por la Iglesia cristiana ortodoxa» (ibid.). Esa distinción entre «gnosis» y «gnosticismo» tiene sin duda cierta pertinencia, pero es discutible en la medida en que toma pot punto de partida el resultado de una selección que fue realizada por la corriente cristiana que la arrastró. También podríamos, en esas condiciones, hacer una distinción a partir de la selección que, en el siglo m hace Plotino, el más importante filósofo neoplatónico, pues las gnosis no se refieren únicamente al movimiento cristiano.

Si consideramos a la gnosis en su marco intelectual y cultural de la época, no parece que la categoría de «religión» en la que se aprehende habitualmente sea en realidad la que mejor le conviene. Ciertamente, la dimensión religiosa está muy presente, e incluso, en ciertos casos, determinante. Pero es en el ámbito filosófico que conviene más bien situarla. Las diversas escuelas que pueden calificarse de escuelas gnósticas pretenden seguir una andadura filosófica, una andadura de conocimiento y de sabiduría, incluso si algunos principios de ese conocimiento y de esa sabiduría, algunas de sus formas y algunos de sus contenidos parecen discutibles, o incluso inaceptables para los representantes del resto de las otras escuelas filosóficas. Para nosotros, la dificultad estriba en que la gnosis no aparece en el momento preciso, como una doctrina definida por un maestro y enseñada en una escuela claramente identificada. Da más bien la sensación de una corriente que recoge numerosos afluentes y termina en un delta con numerosos ramales. «La corriente gnóstica, a pesar de que ésta quiera negarlo, escribe J. Deluzan[11], engloba tanto a Platón y Plotino como a Hermes Trismegisto (siglo iv d.C), a Filón (siglo i d.C), a Clemente de Alejandría y a Orígenes; se vinculan igualmente

[11] **J. Deluzan, «Gnose»,** *Encyclopaedia Universalis,* **voi. 7, 1968, 783.**

las especulaciones judías sobre la Merkaba, los Apocalipsis, la visión de Ezequiel, la **Cabala,** el mandeísmo y el maniqueísmo, y también la gnosis musulmana.»

Si nos atenemos a las gnosis de la época helenística —judeo-helenísticas y cristianas—, una hipótesis que podría avanzarse para comprender su emergencia consistiría en ver ahí un fenómeno semejante al que analizamos para dar cuenta de la emergencia de las escuelas de filosofía cristiana. Surgida en el ámbito judeo-helenístico, la gnosis podría comprenderse como la sobredeterminación mutua de dos vectores internos: la filosofía y el pensamiento semíticos, predominando el primero sobre el segundo de forma habitual. Una escuela gnóstica sería una escuela de pensamiento *(hairesis)* que, al elaborarse a partir del vector filosófico, integra «filosóficamente» el vector semítico (en particular, el modelo de una revelación divina), gracias, en especial, a una relectura alegórica de los textos y de los hechos y, en la misma línea del platonismo, a una ontologización de los conceptos (es decir, considerar las ideas como seres). En una palabra, las gnosis son, en su mayor parte, escuelas de pensamiento, independientes de las instituciones sinagogales o eclesiales, pero que se edifican sobre el mismo discurso. De ahí, para las gnosis cristianas, una primera forma de diversificación según el tipo de relación que edifican entre ambos vectores.

La «escuela» *de Valentín*

Originario de Egipto, Valentín se instaló en Roma, en torno a los años 140, donde conoció el éxito antes de ser rechazado por la comunidad cristiana de Roma. Su sistema, que podemos más o menos reconstruir gracias a las reseñas de los «herejiólogos»[12], puede resumirse de la siguiente forma:

[12] **Así se les llama a los autores cristianos (Ireneo de Lyón, Teófilo de Antioquía, Tertuliano, Eusebio de Cesarea, etc.) que dedicaron obras contra una o varias «escuelas»** *(haireseis)* **con el fin de refutarlas y denegarles toda validez sobre la doctrina verdadera, dándoles así el estatuto de «herejía».**

En el punto de partida está el Pléroma, que comprende treinta eones (o mundos o períodos) y que forman catorce parejas o sizigias. Las cuatro primeras parejas, o Ogdoada, se denominan Abismo (o Padre primordial) y Pensamiento (también denominado Gracia o Silencio), Espíritu (o Monógeno) y Verdad, Logos y Vida, Hombre e Iglesia. El último eón, Sabiduría (Sophia), que quiere captar y comprender al Padre —algo que únicamente el Monógeno puede hacetlo— provoca la caída. Para restautar el descanso del Pléroma, se crea la pareja de eones Cristo y Espíriru Santo, de la que el primero reconduce a Sabiduría en la armonía del Pléroma. Pero el deseo pasional de Sabiduría se convierte, fuera del Pléroma, en Sabiduría inferior, denominada Ashamot. Para apartar pasiones de Sabiduría inferior, con la parricipación de todos los eones, se crea a Jesús o Salvador. Éste, gracias al conocimiento, pone orden en los afectos de Sabiduría, que se separan de esta última para convertirse en elementos de la futura creación del mundo: de la pasión de Sabiduría surge el elemento hílico (o materia invisible); de su conversión el psíquico; de su salvación traída por el Salvador el neumático (o espititual). Con la sustancia psíquica, Sabiduría inferior produce seguidamente al Demiurgo, que es el Dios de los judíos y el Creador del mundo sensible así como de los hombres puramente hílicos o igualmente psíquicos. Al dispersarse elementos espirituales en la materia en el momenro de la creación (de ahí la división de la humanidad en tres categorías de hombres: los hílicos, los psíquicos y los espirituales), Salvador decide bajar a la tierra para reunidos. Revistiéndose de los elementos neumático y psíquico, pero no un cuerpo hílico, otorga la revelación que permite a las ternillas neumáticas libelarse y conseguir el descanso del Pléroma.

Semejante presentación del mito valentiniano lo reduce a su esqueleto y no puede sugerir ni la dinámica ni la simbólica que podría representar ante sus seguidores[13]. No obstante, deja ver

[13] **Conviene no adherirse al punto de vista de los herejiólogos que, para mejor refutarlos, tuvieron tendencia a presentar los sistemas gnósticos como realidades objetivas. Entre los gnósticos, escribe Alain Le Boulluec, que sigue un estudio de Klaus Koschorke, «la soteriología es primaria, precede a la teología y la cosmología explicativas [...]. El "sistema" no es más que un modo de expresión entre otros [...], y no exclusivo [...]. No es más que uno de los medios**

que, en la concepción gnóstica, el vector filosófico (incluso si no es propiamente griego) es primario, y el vector semítico segundo. Una filosofía dualista, que opone el Bien y el Mal como principios fundadores, es primaria. Los elementos del vector semítico vienen únicamente como sobredeterminaciones: el Bien se identifica con el mundo inteligible, dominio del Dios bueno; el Mal se identifica con el mundo sensible, dominio del Dios malo, surgido del primero por degradación. El Dios bueno se identifica con Dios Salvador (Dios de los cristianos y del evangelio); el Dios malo (el Demiurgo) al Dios creador (Dios de los judíos y del judaismo preevangélico). Jesús y su figura crística no son más que un elemento del sistema: cumple la función de salvador de las almas, en una historia a la vez cósmica y personal que comienza con la caída y termina con la subida hacia el Pléroma, palabra que, recordemos, significa «realización», «plenitud»[14].

La «escuela-Iglesia» *de Marción*

Marción (hacia el año 85-hacia el año 160) es originario de una familia cristiana del Ponto (provincia de Asia Menor a orillas del mar Negro). Su padre, según parece, era incluso *episcopos* (de donde viene la palabra «obispo»). Después de pasar por Éfeso, se estableció en Roma hacia el año 139, donde hace a la Iglesia un donativo de 200 000 sestercios. Pero cinco años más tarde, en el año 144, la Iglesia de Roma rechaza su doctrina y le excluye devolviéndole los 200 000 sestercios. Marción funda entonces su propia «Iglesia», ejemplo único, parece, entre los gnósticos antes de la Iglesia de Mani, por la que terminará siendo absorbido[15].

de problematizar la preocupación soteriológica» (A. Le Boulluec, *La Notion d'hérésie,* **t. I, París, Etudes augustiniennes, 1985, pág. 240).**

[14] **Entre las escuelas gnósticas que podemos colocar en la misma tipología que la de Valentín, citemos, además de las que fundaron sus discípulos (Tolomeo, Heracleón, Teódoto, Marcos...), la de Hermógenes.**

[15] **A mediados del siglo v, las Iglesias marcionitas aún serán numerosas en Oriente.**

La única obra en la que Marción expone su doctrina, las *Antitesis,* se ha perdido. Pero podemos hacernos una idea mediante numerosas refutaciones que le fueron hechas. Y no les faltaba razón, puesto que, a diferencia de la mayor parte de las escuelas gnósticas, Marción no puede ser considerado por las otras escuelas cristianas como una escuela «externa» o que se puede mantener en el exterior: no sólo opone una contra-Iglesia, sino que también desarrolla un discurso que repite en profundidad el discurso semítico. En efecto, si entre los gnósticos como Valentín, el dato cristiano desaparece en cierta manera en una estructuración de filosofía gnóstica, en Marción, el vector semítico es primario, pero profundamente transformado por el vector filosófico.

Marción no sigue a los gnósticos en sus especulaciones. Los pocos principios que comparte con ellos, por ejemplo la oposición entre el Dios bueno y trascendente y el Dios justo y creador, no dan lugar a una construcción intelectual más o menos autónoma. Los pone al servicio de una reestructuración interna del vector semítico. Fundamentándose en la oposición paulina entre la Gracia y la Ley, instala en los propios textos escriturarios el dualismo gnóstico, no dudando en depurar los textos, seleccionarlos, proceder a recortes y, más raramente, a adiciones. «Juzga que la Iglesia ha alterado la novedad absoluta del evangelio al volver a las Escrituras de los judíos y al reconocer la autoridad de tradiciones que han desnaturalizado el mensaje de Cristo al vincularlo al judaismo. Quiere ser e! reformador que debe reconducir a los cristianos hacia la revelación auténtica y original [...]. Con el fin de ampliar y desarrollar su enseñanza, parte de textos recibidos en la Iglesia y los somete a la crítica, tomando como normas temas paulinos. A este respecto es realmente el primer doctor biblista en la historia del cristianismo, pero un doctor que manejaría exclusivamente las tijeras y el escalpelo»[16].

[16] **Alain Le Boulluec, «La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie», en Claude Mondésert (dir.),** *Le Monde grec ancien et la Bible,* **Pan's, Beauchesne, «Bible de tous les temps», 1, 1985, pâg. 155.**

De ese trabajo quirúrgico operado sobre el dato cristiano, resulta que el propio Cristo, por ejemplo, si «nos ha rescatado de la maldición de la Ley» (san Pablo, Ga **3,13),** no debe comprenderse en la figura de Cristo predicho por la Ley. Al venir de parte del Dios bueno para rescatar a las criaturas que son la propiedad del Demiurgo, el Dios creador y Dios de los judíos, revela el saber verdadero del Dios misericordioso y salvador.

La «escuela» *integrada aunque independiente de Clemente de Alejandría*

Nacido en Atenas hacia mediados del siglo n, Titus Flavius Clemens, al igual que muchos otros filósofos e intelectuales, recorrió el mundo en busca de maestros de renombre antes de encontrar, en Alejandría, hacia los años 180-190, «la verdadera abeja siciliana, la que, libando de flor en flor por la pradera de los profetas y de los apóstoles, hacía que naciesen en las almas de sus oyentes una ciencia inmortal» *(Stromata,* I, 1,11). La tradición ha querido reconocer en ese maestro que fue «el último, pero el primero por el valor», a Pantene, un filósofo cristiano que había abierto una escuela en la que enseñaba su propia doctrina. Sea lo que fuere, Clemente, que era un laico, abrió también él su propia escuela sin referirse a ninguna autoridad eclesiástica y dispensó lo que creía que era el verdadero conocimiento, la verdadera «gnosis».

A diferencia del resto de los gnósticos, la mayor parte de las obras de Clemente de Alejandría se han conservado, entre ellas *El Protréptico, El Pedagogo y Los Stromata*. La principal razón no debe imputarse al hecho de que emanen de un simple pensador, de un simple miembro de la comunidad cristiana, de alguien que no compromete más que a sí mismo y no a la institución eclesial. Muchos otros que estaban en el mismo caso que él, no conocieron ese privilegio. La verdadera razón está en que la *hairesis* gnóstica del que se hizo el protagonista no se mostró, en cuanto al fondo, inaceptable para la tradición ortodoxa ulterior; no merece calificarse de «herejía», aunque no fuese cuestión de darle el sello eclesial (por ejemplo, canonizando a su autor). Y no

era una doctrina condenable, porque, por un lado, no volvía a los principios dualistas gnósticos que eran incompatibles con la transmisión del vector semítico en su integralidad y su integridad, y, por otto lado, el vector gnóstico del pensamiento de Clemente estaba integrado en el sector semítico, a pesar de que su escuela era independiente.

En el momento de comenzar un análisis extraordinariamente investigado de un pasaje de los *Stromata* en el que Clemente define su gnosis, Joseph Moingt[17] se planteó la siguiente pregunta: «Parecería, en el momento de estudiar a Clemente, que se deba previamente decidir si se va a abordar por el lado filosófico o por el de la revelación. Pero, cortar por un lado o por otro, ¿no sería proponer un juicio demasiado rápido sobre el conjunto de su obra? Y plantearse simplemente la cuestión, ¿no sería presumir de una dualidad que sólo existe quizás para nosotros?» Y responde: «Por consiguiente, parece inútil distinguir en la obra de Clemente dos corrientes bien distintas o incluso opuestas: la del platonismo en su conjunto o la de la filosofía por un lado; y el de la fe, o de la revelación por otto, para prestarle un posible intento de conciliación. En él, una y otra hablan el mismo lenguaje, quizás porque las plantea vinculadas una a otra [...]; de forma más profunda porque, al habérsele dado por Dios al hombre la inteligencia para conocerle, buscar la verdad en ella misma, donde quiera que se busque, es volverse hacia Dios, y, encontrar a Dios, es descubrir toda la verdad»[18].

De hecho, si se quiere dar cuenta de la estructuración del pensamiento de Clemente de Alejandría, la apelación a la noción del doble vector interno puede parecer clarificadora. Clemente conoce las obras de Filón de Alejandría y es uno de los primeros que hacen de ella una lectura cristiana. Abre una escuela en el sentido institucional del término. Algo que, sin duda, no hizo Filón. Pero, por el resto, no se puede decir que la relación entre la

[17] **Joseph Moingt, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie»,** *Recherches de science religieuse,* **t. XXXVTI, 1950, págs. 195-251, 398-421, 537-564; t. XXXVTil (1951), págs. 82-118.**

[18] **Ibid., pag. 219**

filosofía y el dato semítico sea el mismo que en Filón, dando por sentado que, en Clemente, el dato semítico incluye su componente cristiana. En Filón, el vector semítico y el vector griego son vectores internos, estando el segundo subordinado al primero, como su «sirviente». De igual forma, en Clemente de Alejandría, el vector semítico (identificado a la «fe» cristiana, *pistis)* y el vector griego (incluida la andadura gnóstica que caracteriza el pensamiento filosófico en lo que tiene de más dinámico en el siglo n) son vectores internos, pero el segundo está sometido al primero. «La filosofía ayuda a la captación comprehensiva de la verdad, en cuanto que es la búsqueda de la verdad; no es ésta la causa de dicha comprehensión, pero coopera con otras, quizás incluso como causa conjunta *(to synaition aition)» (Stromata,* I, 1,20). «Aunque la filosofía justificase a los griegos por sí misma, no era según la universalidad de la justificación, a la que vemos que cooperaba, sino como son el primero y el segundo peldaños para el que sube a la planta superior, o como lo es el gramático para el filósofo» *(Stromata,* I, 20, 99, 3).

Así pues, Clemente edifica una «gnosis» personal, un sistema de pensamiento filosófico-teológico que describe el camino por el que el gnóstico pasa de un conocimiento terrestre (el de la Filosofía como el de la Ley) al conocimiento *(gnósis)* supraceleste y perfecto. Ese camino comporta tres «pasajes» *(metabolai)* destacados: «La fe *(pistis)* es el conocimiento *(gnósis),* por decirlo así inmediato, de lo que es necesario (para la salvación); y el conocimiento es una agarradera firme que abraza y desvela las realidades recibidas a través de la fe. Elevándose por encima del fundamento de la fe por medio de la enseñanza del Señor, conduce hasta el que es indefectible y que se deja captar por la ciencia *(episteme).* Existe, me parece, un primer pasaje *(metabole)* necesario para la salvación, el de la gentilidad a la fe, como ya lo he dicho, y un segundo, el de la fe al conocimiento. De ahí, este conocimiento, que nos hace pasar al amor, ya que pone al amante al lado del amado, y al que conoce, al lado del que es conocido. Y quizás entonces, ése ya ha recibido por anticipación ser "igual a los ángeles" (cfr. Le 20,36). Al menos después de haber alcanzado la extrema perfección que se halla en los límites de la carne, sigue siempre avanzando como debe ser hacia el lugar superior;

se da prisa a través de la santa Hebdómada hacia la casa paterna, hacia la estancia efectiva del Señor, siendo destinado a ser, por así decirlo, una luz fija que persiste por siempre, absolutamente inmutable» *(Stromata,* VII, 10, 57, 3-5)[19].

La persecución de Septimio Severo, en los años 202-203, obliga a Clemente a cerrar su escuela y a huir. Se refugia en la casa de uno de sus antiguos alumnos, Alejandro, en Capadocia, donde perdemos su huella. Orígenes, a pesar de lo que se cree habitualmente, no toma la dirección de la escuela[20]. Fue nombrado por el obispo Demetrius para dirigir la «escuela catequética», es decir, de la instrucción elemental que, bajo la dirección del obispo, se daba a los candidatos al bautismo y cuya forma, como el resto de las *realia* cristianas, comenzaba a tomar un cariz institucional más marcado en esa época. No obstante, hacia 215, Orígenes deja el cuidado de la catequesis a Heraclas y, como Clemente, abre su propia escuela superior de teología, en la que dispensará una enseñanza de alto nivel hasta su cierre en el año 230, y su salida de Alejandría, debido a una discusión con su obispo[21].

ORTODOXIA Y HETERODOXIA

Así pues, para el movimiento cristiano, como ha querido subrayarlo esta breve presentación de ttes «escuelas» gnósticas cristianas, su instalación en el espacio helenístico y su relanzamiento a partir de la filosofía fueron la causa de una refundación en

[19] **La traducción francesa es de Joseph Moingt, en su obra** *La gnose de Clément d'Alexandrie,* **págs. 206-210.**

[20] **Este punto ha sido evidenciado por Gustave Bardy, «Aux origines de l'école d'Alexandrie»,** *Recherches de science religieuse,* **t. XXVII (1937), pags. 65-90 y «Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie»,** *Vivre et Penser,* **t. II, 1952, páginas 80-109.**

[21] **La relación entre filosofía y fe es del mismo orden en él que en Clemente y Filón de Alejandría, como lo muestra claramente un extracto de una carta que dirigió a Gregorio de Neocesarea, uno de sus discípulos: «Me gustaría ver que utilizas todas las formas de la bella inteligencia para el cristianismo que debe**

cuanto a «doctrina», es decir, en tanto que sistema filosófico-teológico conceptualmente elaborado. A partir del momento en que se produce, dicha elaboración sólo puede ser plural: como las *scholai y* las *hairesis* filosóficas, las construcciones intelectuales de los cristianos no pueden dejar de multiplicarse *y* diversificarse, sin que pueda fijarse *a priori* ningún límite, sin causar daño a la libertad que tiene cada persona para pensarse como un ser-en-el-mundo y de querer compartir sus concepciones con los demás y confrontarlas con las suyas.

La abundancia de «escuelas» que caracteriza entonces al movimiento cristiano, ya sean gnósticas o no, es sólo la resultante lógica de la sobredeterminación mutua que opera su encuentro con la filosofía. No cabe duda de que todo ello constituyó un nuevo factor de desgarramiento y de dispersión, tras el final del judeo-cristianismo palestino y la separación con el judaismo sinagogal helenístico. Pero puede ser igualmente, al tiempo que una nueva exigencia, una nueva posibilidad que se le ofrece para superar ese desgarramiento actuando en el nivel mismo de la causa, tratando de definir en el plano propiamente doctrinal su identidad, e incluso su unidad. Ese es el debate que se emprendió en esos momentos, siendo su vigor igual al de las fuerzas centrífugas. Se centró en dos terrenos a la vez: el de la filosofía propiamente dicha (o plano de la racionalidad filosófica) y el de la fe, es decir, el de la legitimidad de doctrinas cristianas.

ser su suprema finalidad. Para alcanzarlo de forma segura, deseo que tomes de la filosofía griega el ciclo de conocimientos capaz de servir de introducción al cristianismo y las nociones de geometría y de astronomía que pueden ser de utilidad para la explicación de los Libros santos; que lo que los filósofos dicen de la geometría, de la música, de la gramática, de la retórica, de la astronomía, que son las auxiliares de la filosofía, nosotros podamos decirlo de la filosofía ella misma con respecto al cristianismo» (Orígenes, *Epist. Ad Gregor.,* **citado por Bardy, «Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie», pág. 95).**

Subversión de la filosofía

Si existe un punto que consigue la unanimidad de los pensadores cristianos —sean cuales fueren las escuelas a las que pertenecen—, es el estatuto que reservan a la filosofía cristiana. Esta es «la única filosofía segura y apropiada» *(«monen philosophian asphalé te jai sumphoron»,* Justino, *Diálogo con Trifón,* 8, 1). Semejante pretensión es contraria a toda epistemología filosófica. Es incluso su negación. Para un filósofo, la verdad es un enunciado humano, una edificación humana. No está ahí, ya edificada, sino que es el resultado de una larga y paciente búsqueda personal, fruto de un interrogante y de una puesta en forma de ese interrogante *(to zetein).* Por otro lado, siempre permanece fragmentaria e incierta. Los escépticos —son bastante numerosos durante el siglo n— afirman incluso que la única certeza que poseemos es que jamás la podremos alcanzar.

Pretender, como hacen los cristianos, que su filosofía es «la única real y verdadera», sólo puede hacerse en virtud de un vuelco de la andadura filosófica, vuelco que la transforma en andadura de la fe *(pistis).* En el ámbito sinagogal, el paso de la proclamación homilética a la proclamación crística se hizo al precio de un vuelco del modelo: decir que la homilía hallaba su realización histórica en Jesús era hacer de él el Cristo, la nueva Ley a partir de la cual los Profetas y la antigua Ley debían ser desde ahora interpretadas. Un fenómeno análogo ocurre cuando el movimiento cristiano se enuncia como filosofía: también el modelo filosófico recibe un vuelco en su andadura. El vector semítico, en forma de la revelación, se inscribe en el interior del vector filosófico griego y se sustituye a lo que constituye su propia esencia. El conocimiento ya no es sólo una actividad intelectual y personal, un intento jamás plenamente adquirido y seguro, sino ante todo un don de Dios mismo que basta con acoger por medio de un pacto de fe. La verdad no se encuentra hacia abajo, sino hacia arriba. Ya no es un término, sino una salida. Ya no viene marcada por la simple duda, sino por la certeza absoluta. Al dejar de ser una afirmación humana —pues procede de Dios mismo—, ya no está sujeta a caución, ya no es una *doxa,* una «opinión», se impone

como un *dogma,* un «decreto». La opinión deja el paso al dogma. Se pasa de lo verosímil a lo verdadero, de la verdad parcial encontrada a la verdad totalmente revelada.

En esas condiciones, la escuela filosófica que constituyen los cristianos, no se encuentra en absoluto en el mismo plano que el resto de las escuelas de filosofía: puesto que la suya es divina, cuando las otras no son más que humanas, que la verdad y el conocimiento de la verdad están enteramente en ella, las supera, podríamos decir, de manera absoluta, las declara si no irrisorias y engañosas, al menos efímeras y poco seguras. Para ellos, incluso no es una «escuela», una *hairesis,* lo que significa que comparte la andadura titubeante. Es más que la propia filosofía. Es la Verdad misma: *pases philosophias anthropeiou hypertera;* «nuestra enseñanza es superior a toda filosofía humana», declara Justino *(Apología* I, 15,3).

El trato que el discurso cristiano en términos de filosofía hace sufrir a su nuevo vector es, no obstante, de otro orden que el que había impuesto al vector sinagogal. Este último implicaba su propio vuelco, en la medida en que el último elemento, la homilía, abría la posibilidad de ser realmente actualizado, de ser considerado como realizado en la historia. Por otro lado, no se cambiaba de forma fundamental el registro epistemológico: se permanecía en la perspectiva de una revelación de la Palabra divina. No ocurre lo mismo en cuanto a la andadura filosófica. Por naturaleza, ésta no está destinada a ser una propedéutica de algo que la superaría y, al superarla, la descalificaría como tal. Así pues, el trato que el movimiento cristiano hace sufrir a la filosofía se sitúa en la misma línea que el que hemos constatado en la construcción teológica de Filón de Alejandría. Pero quizás es aún más radical. En Filón, la filosofía es instrumentalizada para ponerse al servicio de la fe. Entre los cristianos, no es solamente instrumentalizada: el enunciado de la fe se da como enunciado filosófico, con la pretensión de ser «la única filosofía segura y apropiada».

Arrastrada por el vector filosófico, la fe se instruye en teología. Sus enunciados se formulan y se fundamentan en enunciados filosóficos. La andadura filosófica, al haberse transformado en andadura de revelación, y el conocimiento al haberse hecho la acogida de una verdad que viene de Dios por la mediación de

Cristo, el esfuerzo de conceptualización se referirá ante todo a los actores y al proceso de esa transmisión. La primera tarea será pues la de asegurarse filosóficamente del fundamento mismo de la verdad, o sea, Dios mismo. Se definirá en categorías filosóficas. Más exactamente, en el camino ya trazado por Platón y Aristóteles, algo que, en filosofía, sólo es principio y concepto, producto de la mente humana, tomará una dimensión ontológica y personal: Dios será a la vez «Ser» y «Persona». En cuanto al Jesús de la historia y su relectura semítica en la figura de Cristo, serán reinvestidos en la figura conceptual del *Logos,* el intermediario por excelencia entre Dios y los hombres. El discurso cristiano —la teología— se construye pues como «cristología», lo que sería más exacto denominar en ese contexto «logología»[22].

Sin duda, la propia tradición filosófica no era lo bastante vigilante y mantenía discursos que podían fácilmente ser retomados y sobredeterminados por un enunciado cristiano. A pesar de todo, ahí está la reacción de algunos griegos para testificar —aunque fuese tan sólo el hecho de unos pocos— que consideraban esa recuperación como la sustitución de una fe ciega y de un dogmatismo obtuso a una argumentación razonable. Si Luciano toma el partido de la burla y Frontón —el maestro de la elocuencia del emperador Marco Aurelio— el de la invectiva, el filósofo Celso, que escribe durante los últimos años del reinado de dicho emperador, toma finalmente el asunto en serio y emprende, en su *Logos alethes* («Palabra verdadera» o «Discurso verdadero»), una refutación de la «filosofía» cristiana.

Poco importa, a partir de entonces, si, desde el punto de vista cristiano, hay que reconocer o no a la filosofía como tal una cierta parte en el conocimiento de la verdad. Los intelectuales cristianos del siglo II, como sabemos, están divididos sobre el tema: Tatiano, Teófilo de Antioquía, Ireneo y Tertuliano dan más bien una respuesta negativa. Justino, Clemente de Alejandría, después Orígenes

[22] **No podemos dejar de recalcar, en nuestra perspectiva propia, que el discurso cristiano se construye bien, a partir de ese momento, como mediología, en el sentido de un enunciado razonado de una mediación histórica y salvadora.**

(en el siglo m) son menos exclusivos. Estos últimos perciben perfectamente que, sin ese vector primario, a su discurso le faltaría un cierto asiento intelectual necesario, incluso si le deniegan su plena posesión a los propios filósofos. «No es que las enseñanzas de Platón sean ajenas a Cristo, pero no le son totalmente semejantes, como tampoco las de los demás, estoicos, poetas y escritores.

En efecto, cada cual, y de forma parcial, veía del divino *Logos* seminal lo que le era afín, y así habló bien de ello; pero, al contradecirse ellos mismos en relación con los puntos esenciales, muestran que carecen de una ciencia superior y un conocimiento irrefutable» (Justino, *Apología,* II, 13,2-3). Esa concepción de la diseminación seminal del *Logos (spermatikos logos),* dado que puede fundar una lectura de Jesucristo como la manifestación del propio *Logos* divino, permite ofrecer un fundamento teórico al argumento del «hurto» (los filósofos y los poetas griegos lo han tomado prestado a Moisés y a los Profetas) y construir una teología y una cristología que trasciende todas las escuelas filosóficas, a la vez que toma de cada una de ellas lo que sirve a sus propósitos.

El cristianismo frente al judaismo y a las escuelas internas

Plantándose como filosofía revelada, el cristianismo podía contemplar a la filosofía desde lo airo y, como Filón, considerarla como su «sirvienta». Pero, en el interior mismo de la Palabra divina revelada, permanecían enteras dos cuestiones temibles: la del judaismo y la de la diversidad de corrientes y de escuelas.

Cristianismo y judaismo

Aunque se ha separado del judaismo, y que a partir de ahora se incluye en el espacio helenístico, el movimiento cristiano aún no ha terminado con él: creyéndose su realización, ése sigue siendo siempre una referencia interna. En segundo lugar, judíos y cristianos continúan —*y* así lo harán durante mucho tiempo— dialogando a la vez que enfrentándose. No obstante, en el momento en que los cristianos dejan de tener su origen en el mundo judío, sino en la gentilidad, los términos de la controversia ya no

son exactamente los mismos. Para el período que nos afecta, viene atestiguado por la apología escrita por Justino contra los judíos y que tiene por título *Diálogo con Trifón,* pues pretende darnos a conocer la charla que tuvo, dos días antes, con Rabbi Trifón.

El primer punto de discusión se refiere al propio soporte del debate, es decir, las Escrituras. El Nuevo Testamento aún no está constituido, a pesar de que, entre los cristianos, circulan escritos que entrarán más tarde en su composición. La cuestión sólo puede referirse a las Escrituras comunes, o sea, eso que los cristianos llaman el Antiguo Testamento. La composición del corpus no crea problemas: puesto que la corriente farisea es la corriente fundadora del judaismo rabínico, el corpus engloba la Tora, los Profetas y los Escritos. La primera divergencia seria se refiere a la lengua: los cristianos leen ese corpus en la versión de los Setenta, los judíos en el texto original; entonces, aceptan discutir a partir de una traducción más literal y menos favorable a una interpretación cristiana, como son las versiones dadas en ese sentido por Aquila, Simanco y Teodocio.

Si el idioma crea problemas es porque es el soporte de una interpretación de los textos, por la que cristianos y judíos no pueden entenderse: los primeros quieren ver a toda costa el anuncio profetice del cumplimiento realizado en Jesucristo y en el tiempo de la Iglesia. Eso es lo que no pueden admitir en absoluto sus interlocutores. Como no pueden aceptar que, en la continuación de su argumentación, los cristianos pretendan que la Ley y el valor salvífico de sus observancias hayan caducado y que, injuria suprema, la afirmación del Dios único y creador (monoteísmo) sea puesta en entredicho debido a la interpretación de Jesús, y no sólo en la figura del Mesías, del Profeta, del Siervo, del Justo, del Santo, del Hijo del Hombre o del Hijo de Dios —expresiones que pueden entenderse de manera metafórica—, sino en la figura del *Logos* divino, que introduce la pluralidad en el seno mismo de la divinidad[23].

[23] **«Oírte decir que ese Cristo es Dios, ha preexistido antes de los siglos —le hace decir Justino a Trifón—, puesto que ha consentido en hacerse hombre y nacer y que no es hombre de entre los hombres, eso me parece no sólo paradójico, sino también insensato»** *(Diálogo,* **48.1).**

Sin duda, los cristianos, seguros de ostentar la plenitud de la verdad revelada, no se sienten en absoluto amenazados por la argumentación judía, como tampoco por la argumentación filosófica. Pero no deja de ejercer una influencia profunda: recuerda a los cristianos que no deben confundir o poner en un mismo plano los libros bíblicos y los de los filósofos y los poetas, sino que deben considerar a los primeros como sus verdaderos libros fundadores y distinguir entre los diversos modos de inspiración (la formación de un Nuevo Testamento será una respuesta a esa exigencia); les obliga a mantener esos libros bíblicos en su integralidad y su integridad, así como a profundizar y afirmar tanto sus métodos de exégesis (lo que hará Orígenes con el brillo que le conocemos) como la argumentación propiamente tipológica (es decir, basada en las Escrituras); les presiona para que consigan una concepción del engendramiento del Hijo monógeno, después del Espíritu, que no ponga en entredicho al monoteísmo; en resumen, les recuerda que su vector primario es realmente el vector semítico.

Cristianismo y escuelas internas

Más delicada es la confrontación que se inicia entre las escuelas que se multiplican en el seno del movimiento cristiano. Su multiplicidad es una realidad perfectamente establecida, como también está perfectamente establecido que ninguna se sentía disidente en relación con las otras o en relación con alguna «Gran Iglesia». ¡Ninguna se decía cismática, hereje, mentirosa o diabólica! Ni las escuelas gnósticas ni las de Justino, de Clemente o de Orígenes. «Sea cual fuere la perspectiva elegida, teológica o moral, escribe Alain Le Boulluec —que repite las conclusiones de K. Koschoke—, los gnósticos cristianos no quieren proclamar una doctrina radicalmente diferente de la de la Iglesia; pretenden superar una interpretación limitada del Evangelio con el fin de acceder a un significado superior»[24]. Como en filosofía, en que

Alain Le Boulluec, *La Notion d'hérésie,* **t. I, ob. cit., pág. 238.**

cada cual podía abrir una escuela y proponer su visión intelectual, cada fundador de una *hairesis* cristiana estimaba que actuaba legítimamente, al igual que podía estimar que el sistema que edificaba era superior al de los demás, porque se beneficiaba de una revelación más elevada que la de los demás.

No obstante, una tendencia contraria —y no una escuela particular— se expresó igualmente desde un principio y terminó imponiéndose, descalificando a una parte importante de las escuelas —pero sin eliminarlas totalmente ni impedir la creación de otras nuevas—, volviendo en principio de descalificación lo que hacía justamente su legitimidad, la de ser *haireseis:* hizo pasar a las *haireseis* —«escuelas (legítimas) de pensamiento»— por «herejías», escuelas de falsedad y de mentira, inspiradas no por Dios sino por el demonio, padre de la mentira y del error.

Para conseguirlo, esa tendencia se basó en la noción de *diadoché,* de «sucesión». La importancia de ésta ha sido subrayada y analizada con mucha finura por Alain Le Boulluec en el magistral estudio que ha hecho de la noción de herejía en la literatura griega y en la que muestra cómo el término *hairesis* pasó de su significado de «escuela de pensamiento» a «herejía». Dos aspectos interesan de manera especial a nuestros planteamientos. El primero es el uso polémico del término. La noción de *diadoché* se utiliza en todas las escuelas, gnósticas o no, para justificar la autenticidad de sus doctrinas y negar las de los demás. El argumento sirve incluso para desacreditar a las escuelas propiamente filosóficas, ya sea tratando con miramiento a sus fundadores, como lo hace Justino, ya sea para condenarlas totalmente, como lo hace Ireneo. Si algunas «escuelas de pensamiento», *haireseis,* se consideran como «herejías», «escuelas de mentira», es porque el origen de donde derivan por sucesión no es auténtico.

A ese uso polémico se le opone por parte de Justino e Ireneo la autenticidad de la *diadoché* apostólica, de la verdadera sucesión, autenticidad de una naturaleza particular, puesto que las escuelas calificadas de herejes por Justino e Ireneo reivindican para ellas también la sucesión apostólica. Alain Le Boulluec dice incidentalmente que Justino era «portavoz del partido eclesiás-

tico»[25]. Ireneo, por su lado, exige que, si se lleva un trabajo de investigación, se haga «concordar con el sistema de la fe», «synoikeioun tèi tés písteos hypothesei» *(Contra las herejías,* I, 10,3). En efecto, debemos distinguir dos tipos de tradición: la de las escuelas propiamente dichas y la de las Iglesias. Estas últimas —que es mejor nombrar en plural, pues el singular, en la época, es una idea de la mente— no desaparecen en beneficio de las «escuelas». Al contrario, continúan incrementándose y multiplicándose. Además, sin ellas, las *haireseis* cristianas no hubiesen existido.

De forma regular, mantienen sus asambleas en las que proclaman la Palabra de Dios, con lectura de las Escrituras y la homilía. No son informales, sino estructuradas y gobernadas, aunque no lo sean todas de la misma manera. Les caracteriza una doble *diadochè:* una que se refiere a la herencia semítica eristica, centrada alrededor de la proclamación escrituraria; la otra, se refiere a la sucesión de las diversas responsabilidades en el interior de cada comunidad (epíscopos, presbíteros, diáconos, profetas...). La primera puede identificarse con lo que hemos venido llamando el vector semítico en su versión cristica. No es una «doctrina» en el sentido fuerte del término. No obstante, tampoco es por ello inconsistente e incoherente. Se fundamenta en textos claros y, por medio de la proclamación escrituraria, propone un conocimiento formado de esos textos y de la historia.

La segunda *diadochè* no es directamente de orden doctrinal, pero le concierne, en la medida en que su función consiste en cuidar de la permanencia de la comunidad eclesial, de su unidad y de su cohesión. La asamblea litúrgica y la proclamación escrituraria dependen de su responsabilidad. Así pues, cuando los escritores cristianos, entre los que un «maestro» como Justino, apelan a la *diadochè* auténtica, es a ese vector semítico e institucional al que apelan. De pronto, el criterio de verdad ya no es de orden epistemológico, sino de orden institucional. O, más bien, criterio epistemológico y criterio institucional se identifican uno a otro:

Por ejemplo, pág. 63.

la Verdad (= la Palabra de Dios) llega hoy a los hombres porque un único canal institucional asegura —gracias a la proclamación escrituraria— su transmisión desde Dios, pasando por Moisés, los Profetas, Cristo, los Apóstoles y sus sucesores hasta los que, hoy, desempeñan el cargo de dirigir cada comunidad.

Las Iglesias son el único lugar verdadero en que la Palabra de Dios se expresa, se revela y se comenta de forma auténtica[26]. Las escuelas y su edificio doctrinal ni se excluyen ni se prohiben, pero con la condición —puesto que dependen del vector griego— de mantenerse sometidas al vector semítico. Sólo serán aceptadas por la comunidad si, por ejemplo, mantienen la integridad de las Escrituras, si proponen explicaciones que salvaguarden su interpretación proclamatoria, si desarrollan teologías y cristologías que no cuestionan esa interpretación, sino que, por el contrario, la sostienen y la explicitan.

Ese desplazamiento del criterio de verdad sobre el vector semítico e institucional —lo que viene definido por la ortodoxia— fue un serio frenazo a la dinámica intelectual que conocían entonces las Iglesias y las escuelas cristianas. Los «maestros» cristianos desaparecieron. Su función será pronto asumida por el que se iba a convertir al mismo tiempo en garante de la *diadoche* apostólica: el obispo. La enseñanza, en forma de catequesis, se elaboró igualmente bajo su dirección, e incluso, en principio, lo asumía como asunto propio. Igualmente, se iba extendiendo —como en filosofía y como en otros ámbitos— una especie de *koiné* teológica, una especie de lengua común que buscaba el asentimiento del mayor número posible y basándose pues en el mínimo de-

[26] **Comprendemos, por consiguiente, que si, con ese criterio, se podía descalificar a algunas *hairesis,* no ocurría lo mismo cuando éstas se transformaban en Iglesias, como la *haireseis* marcionita en el siglo u. A partir del siglo m, cuando la institución ya era preponderante en la definición del cristianismo, las divergencias doctrinales serán necesariamente a la vez separaciones institucionales, «cismas». El desplazamiento sobre el vector institucional de la cuestión de lo verdadero —¿sería necesario resaltarlo?— deja la cuestión como estaba e incluso pone en entredicho el estatuto de la institución, implicándolo en una función para la que no está cualificada.**

nominador común y no sobre síntesis fuertes. Se sumaba un claro reforzamiento de la institución eclesial, gracias al paso del cristianismo en la latinidad —objeto de nuestra última parte.

Sin embargo, la dinámica intelectual no se rompió de forma inmediata. Por otro lado, las afirmaciones de fe que se exigían de los cristianos en el momento de su adhesión (los «símbolos de fe» —entre ellos el *credo* de los cristianos en la actualidad— constituye su último desarrollo) permanecieron en una formulación teológica que, en la misma época, mostraban el objeto de un consenso. Ciertamente, estaban más elaborados que las primeras formulaciones kerigmáticas, que se reducían a la afirmación de que Cristo murió y resucitó según las Escrituras y que se apareció. Pero su formulación permanecía prudentemente muy por debajo de toda elaboración sistemática[27]. Era realmente el mínimo común denominador. Por otro lado, mientras el vector griego estuvo presente en la formación de los cristianos, que se mantenía como vector primario, y que la institución cristiana no se identificaba con la institución política, el discurso cristiano era constantemente desarrollado desde el interior gracias al interrogante filosófico y, obligado a dar fe, continuó elaborando sistemas teológicos y cristológicos.

[27] **He aquí, por ejemplo, entre los más antiguos símbolos bautismales, el que está contenido en una colección canónigo-litúrgica a la que se le da habitualmente el nombre de** *Tradición apostólica y* **que se atribuye a Hipólito de Roma, a comienzos del siglo m. El texto viene citado en primera persona: «Creo en Dios Padre todopoderoso; creo en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por medio del Espíritu Santo de la Virgen María, fue crucificado bajo Poncio Pilato, murió, resucitó el tercer día vivo de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre; vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; creo en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia»** *(La Tradición apostólica,* **21).**

BIBLIOGRAFÍA

AUBENQUE Pierre, «Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, scepticisme», en Châtelet Fraçois (dir.), *La Philosophie,* **1.**1, *De Platon à saint Thomas,* Paris, Marabout Université, 1972, págs. 137-174.

BAUER Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie, 10) 2.ª ed. (completada por J. Strecket), Tubinga, 1964 (1.ª ed. 1934).

BLANCHETIÈRE Ftançois, «Le montanisme originel», *Recherches de science religieuse,* t. 52, 1978, págs. 118-134; t. 53, 1979, págs. 1-22.

BRISSON Luc, «Le christianisme face à la philosophie», *in* Monique Canto-Sperber (dir.) *Philosophie grecque,* Paris, PUF, 1997, páginas 701-743.

BULTMANN Rudolf, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* Gotinga, Vanderhoeck y Ruprecht, 1910.

DANIÉLOU Jean, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée,* t. II, *Message évangélique et culture hellénistique,* Tournai, «Bibliothèque de théologie», 1961.

DELUZAN J., «Gnose», *Encyclopaedia Universalis,* vol. 7, 1968, 782-787.

GLUCKER J., *Antiochus and the late Academy,* Hypomnemata 56, Gotinga, 1978.

HADOT Ilsettaut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* Paris, Études augustiniennes, 1984.

HADOT Pierre, «Gnosticisme chrétien», *Encyclopaedia Universalis,* vol. 7, 1968, 787-792.

JAEGER Werner, *Le Christianisme ancien et la* paideia *grecque* (trad. fr.

de *Early Christianity and Greek Paideia,* 1961, por G. Hocquard), Metz, Université de Metz, 1980.

JOLY Robert, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du Ile siècle,* Bruselas, 1973.

— *Le Dossier d'Ignace d'Antioche,* Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

KOSCHORKE Klaus, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum,* N H E XXII, Leiden, 1978.

LE BOULLUEC Alain, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque He-HIe siècles,* t. I, *De Justin à Irénée,* t. II, *Clément d'Alexandrie et Origène,* Paris, Études augustiniennes, 1985.

— «La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie», en Mondésert Claude (dir.), *Bible de tous les temps,* t. I, *Le Monde grec ancien et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1985, págs. 153-170.

MOINGT Joseph, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», Recherches de science religieuse, tomo XXXVII (1950), págs. 195-251, 398-421, 537-564; t. XXXVIII (1951), págs. 82-118.

MONDÉSERT Claude (dir.), *Bible de tous les temps,* **1.**1, *Le Monde grec ancien et la Bible,* Paris Beauchesne, 1984.

MUNIER Charles, *L'Eglise dans l'Empire romain (Ile-IIIe siècles),* III.ª parte. *Église et société,* París, Cujas, 1979.

NEYMEYR, Ulrich, *Die christlichen Lehrer im II. Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (Vigiliae christianae, suppl. 4), Leiden, 1989.

NIKIPROWETZKY Valentin, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques,* Leiden, E. J. Brill, 1977.

NOCK A. D., *Christianisme et hellénisme* (trad, fr. de *Early Christianity and its Hellenistics Background* por A. Belkind), Paris, Cerf, 1973.

PÉPIN Jean, «Hellénisme et christianisme», in François Châtelet (dir.), *La Philosophie,* **1.**1, *De Platon à saint Thomas,* Paris, Marabout Université, 1972, págs. 175-218.

— «La philosophie patristique», in François Châtelet (dir.), *La Philosophie,* t. I, *De Platon à saint Thomas,* Paris, Marabout Université, 1972, págs. 219-238.

ROUGIER Louis, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif,* Paris, Éd, du siècle, 1926.

— *La Genèse des dogmes chrétiens,* Paris, Albin Michel, 1972.

SANDERS E. P., *Jewish and Christian Seif definition,* vol. I: *The Shepingof Christianity in the Second and Third Centuries,* Londres, S C M Press, 1980.

SIMON Marcel, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans VEmpire romain* (135-425), Paris, Éd. de Boccard, 2.ª ed. 1964.

— (Mélanges,), *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon,* Paris, Éd. Boccard, 1978.

— «Le christianisme: naissance d'une catégorie historique», *in* Simon Marcel, *Le Christianisme antique et son contexte religieux, Scripta varia* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 23), vol. I, Tubinga, 1981, págs. 312-335.

— «La Bible dans les premières controverses enrre Juifs et chrétiens», *in* Mondésert Claude (dir.), *Bible de tous les temps,* t. I, *Le Monde grec ancien et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1985, págs. 107-125.

STOWERS Stanley Kent, *The Diatribe and Paul's Letter to the Roman,* Michigan (USA), Scholars Press, Society of biblical Literaturen, 1981.

THYEN Hartwig, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie,* Gotinga, Venderhoeck & Ruprecht, 1955.

TURNER H. E. W, *The Pattern of Christian Thought, Bampton Lectures,* Londres, 1954.

VARDIMAN E. E., *Die grosse Zeitwende. Zwischen Hellenismus und Urchristentum,* Viena, Econ-Verlag, 1978.

WILKEN Robert L., «The christians as the Romans (and Greeks) saw them» in Sanders E. P., *Jewish and Christian Sef definition,* vol. I, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries,* Londres, 1980, págs. 100-125.

ZIMMERMANN Alfred F., *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis des* didaskaloi *im frühen Urchristentum* (Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament, t. 2, série 12), 1984.

Tercera Parte

El cristianismo, religión romana

INTRODUCCIÓN

Última etapa importante en la génesis del cristianismo en la zona occidental[1] es su definición en la esfera de la romanidad[2]. Ciertamente, el movimiento cristiano, desde sus orígenes, está inscrito en la romanidad y se halla confrontado con sus instituciones, comenzando por las instancias judiciales. Pero, como dijimos anteriormente, debemos plantear —en lo que hay de relación entre el cristianismo y filosofía griega— una cesura que es la del momento en que el cristianismo está pensado por cristianos cuya formación es específicamente griega y que, por consiguiente, aprehenden el hecho cristiano a partir de categorías filosóficas griegas; de igual forma conviene plantear una cesura, en lo que concierne a la relación entre el cristianismo y la romanidad, cuando el cristianismo es aprehendido por cristianos de cultura específicamente romana, que lo captan «a partir de» categorías institucionales romanas, ya que ese es, por razones políticas

[1] **Es a propósito que limitamos nuestro cometido a la «rama» latina del cristianismo.**

[2] **Preferimos «romanidad» a «latinidad», en el sentido de que, en la época en que nos situamos, ambos elementos no son pura y simplemente sinónimos. La latinidad es interna a la romanidad como su vector primario, pero sin ser el único. Domina claramente en Occidente y mantiene ese predominio. En Oriente, por el contrario, no está hecha esa distinción, puesto que la romanidad permanece en la latinidad, como también en el Imperio griego.**

y culturales, el registro principal a partir del cual se aborda el mundo[3]. Pues bien, la categoría principal en la que el cristianismo fue entonces captado por sus representantes —aunque no por los representantes de la institución romana—, categoría que le permite a un tiempo dar una nueva definición de sí mismo y de inscribirse en la romanidad, fue la de *religio*.

Religio. Ya que nuestra palabra «religión» (en español como en el resto de los idiomas modernos occidentales) viene calcada, sentimos la tentación de comprender *religio* a partir de la representación que vinculamos con el término «religión». Pero eso sería comprenderlo ya con el significado que, justamente, le ha dado el cristianismo. En efecto, antes de ese nuevo asedio y sobredeterminación, *religio* poco tenía que ver con «religión» en el sentido moderno del término. En efecto, en esa nueva fase del génesis del cristianismo, ocurrió un fenómeno parecido al que constatamos en el interior del judaismo, después en el ámbito helenístico: el de una subversión y una sustitución. Al inscribirse en la categoría de *religio,* el cristianismo la transformó para darle la estructura y el contenido de lo que, a partir de entonces, entenderemos por religión. Con ello, él mismo se transformó y adquirió una nueva identidad: de judaismo verdadero, de «única filosofía segura y apropiada», se ha convertido en «la verdadera religión del Dios verdadero».

[3] **El poder político era entonces latino. Eso significa que, desde el punto de vista romano, la dimensión institucional es activa y no reducida, como en el resto del mundo helenístico, a su dimensión filosófica. En segundo lugar, si existe una filosofía latina —algo que deberíamos tener en cuenta, pues no se limita a una adaptación de la filosofía griega—, su principal característica es quizás la de ser ante todo una filosofía de lo instituido (véase Jacques Gaillard,** *Rome, le temps, les choses,* **París, Acres Sud, 1995, págs. 163-205).**

I

Subversión cristiana de la religión romana

En una carta dirigida a Trajano desde Bitinia, en los años 112-113, Plinio el Joven escribe después de sus pesquisas sobre los cristianos: «Sólo he encontrado una *superstitio* sin razón y sin medida [...]. No es sólo a través de las ciudades, sino también a través de los pueblos y aldeas que se ha extendido el contagio de dicha *superstitio*»[1]. En esa misma época, Tácito, cuando relata en sus *Anales* (XTV, 4) el incendio de Roma bajo Nerón en el año 64, redacta este comentario en relación con los cristianos: «Esa funesta *superstitio* surgía de nuevo, no sólo en Judea, donde el mal se había iniciado, sino también en Roma, en donde todo lo que hay de horroroso y vergonzoso en el mundo afluye y encuentra a una numerosa clientela.» Suetonio, finalmente, en las *Vidas de los Doce Césares (Nerón,* 16), anota rápidamente: «Se entregó al suplicio a cristianos, una especie de gentes entregadas a la *superstitio* nueva y malévola *(genus bominum superstitionis nouae ac malificae).»* Esos tres testimonios de autores latinos «paganos» en relación con el movimiento cristiano —los únicos de que

[1] *«Nihil aliud inumi quam superstitionem prauam, immodicam [...] Ntque ciuitates tantum, sec uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruaga est»* **(Plinio el Joven,** *Epist.,* **X, 96, 8 y 9).**

disponemos con certeza antes de que los cristianos expresasen ellos mismos su identidad en latín a finales del siglo n[2] — , están de acuerdo entre ellos: el movimiento cristiano es, para ellos, una *superstitio*.

A finales del siglo in, Minucius Felix, segundo autor cristiano que se expresa en latín, piensa que el cristianismo es la verdadera *religio* y que lo que los romanos consideran como *religio* es una *superstitio*[3]. En su pluma, plantear en esos términos la relación

[2] **Podemos extrañarnos de que se haya tenido que esperar más de un siglo y medio antes de que el cristianismo hable de sí mismo en latín, cuando esta lengua era la de la capital del Imperio. La razón principal es que el latín no es la lengua común del Imperio, incluso en Roma, sino el griego. De ahí su nombre de** *koine* **(lengua «común») dado a ésta. Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo rv para que, en la propia Roma, la liturgia cristiana pase del griego al latín. Tampoco es una casualidad que las primeras obras cristianas en latín, fuera de las traducciones, aparezcan en Cartago y no en Roma: las ciudades del norte de África, latinizadas después de las guerras púnicas, forman un enclave latino.**

[3] **Ambas categorías estructuran incluso su obra, el** *Octavius,* **un diálogo en que se enfrentan un filósofo «pagano», de nombre Cecilius, y un cristiano, de nombre Octavius. Minucius, que debe dar cuenta de ese debate por haberlo arbitrado, lo introduce en estos términos: «Mi atención se detuvo en ese memorable debate en el que Octavius se enfrentaba a Cecilius, aún envuelto en las vanidades de la superstición y, por medio de una demostración imponente, le convirtió a la verdadera religión»** *(«superstitiosis uanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione grauissima ad ueram religionem reformauit», Octavius,* **I, 5). De hecho, si entendemos las últimas palabras con las que cada uno de los protagonistas termina su discurso, las dos categorías antinómicas que parecen gobernar y estructurar las concepciones según las cuales plantean la realidad cristiana en su identidad y en su relación con la sociedad son realmente las de** *religio y superstitio.* **Cecilius (el «pagano»), que toma la palabra en primer lugar, termina su refutación del movimiento cristiano y su defensa de las instituciones latinas invitando —puesto que en la materia, dice, no puede superarse el nivel de la duda— a reservar su juicio y a no plantear afirmaciones, «por temor —son sus últimas palabras— a adoptar una superstición de vieja o de destruir toda especie de religión»** *(«ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruatur», Octavius,* **XIII, 5), devolviendo** *superstitio,* **por su boca, al cristianismo y** *religio* **a la romanidad. Octavius (el cristiano) termina a su vez su refutación de la posición de Cecilius y su defensa del movimiento cristiano empleando los mismos términos, pero permutando los referentes** *(«supertitio* **designa la romanidad y** *religio* **el cristianismo): «Que la superstición sea reprimida, exclama, la impiedad expiada, la verdadera religión preservada»** *(«cobibeatur superstitio, impietas expietur, tiera religio reseruetur», Octavius,* **XXXVIII, 7). Notemos que la expresión** *cobibeatur superstitio* **reaparecerá en el Edicto de Constanza, del año 341.**

entre el cristianismo y la romanidad parece algo normal. Ocurrirá otro tanto en cuanto al resto de los Padres de la Iglesia latina, que, después de él, expresarán su conversión «como un paso de *la falsa religio,* o de la *superstitio,* a la *vera religión*. Herederos de una cultura latino-cristiana, compartimos ese punto de vista y consideramos al cristianismo como una «verdadera religión» y, si conservamos el título de religión a la antigua religión romana, en realidad, la rebajamos al rango de superstición. Esa forma de pensar enmascara no obstante el extraordinario golpe semántico que operó esa permuta entre ambos términos.

Tenemos la suerte de conocer a su autor y de disponer aún del texto en el que lo realizó. Se trata de Tertuliano, primer autor cristiano que se expresa en latín, y la obra, la *Apologética,* escrita en 197 de nuestra era[5]. En esa obra, Tertuliano opera el encuentro entre dos historias independientes una de otra: la que es asumida por *religio* y *superstitio* en el seno de la latinidad, y la del movimiento cristiano desde sus orígenes en el judaismo hasta su discurso en la esfera latina después de su elaboración como filosofía verdadera en la cultura griega[6].

[4] **Traducción: «De la falsa religión, o de la superstición, a la verdadera religión», Henri Bouillard, «La formation du concept de religion en Occident», *in* Charles Kannengiesser e Yves Marchasson, *Humanisme et christianisme. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris,* P^ris, 1976, pág. 452.**

[5] **Es, al menos, lo que creemos haber encontrado y demostrado hace ya mucho tiempo. Véase Maurice Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu *religio?*», *Revue de sciences religieuses,* t. 59, 1985, págs. 95-118, texto vuelto a editar bajo el título «Christianisme antique et catégories historiques», *in* René Heyer (dir.), *L'Institution de l'histoire, 1, Fiction, ordre, origine,* Paris, Cerf/CERIT, 1989, págs. 13-36. Podemos extrañarnos, y con razón, de que ni los filólogos ni los comentaristas de Tertuliano hayan hecho ya esa observación; será que están hasta tal punto marcados por la cultura cristiana que perciben «de forma espontánea» que el cristianismo como «religión» es del orden de la evidencia.**

[6] **Volvemos aquí y corregimos en algunos puntos, lo esencial de un largo artículo publicado en la *Revue de l'historié des religions* bajo el título *«Religio/superstitio.* Historique d'une subversion et d'un retournement», CCVIII-4/1991, págs. 355-394. La corrección principal se refiere al significado que debemos dar a *superstitio,* entendido como «superstición» y sobre el origen de ese significado.**

ESQUEMA 1

HISTORIA DE UNA SUSTITUCIÓN Y DE UNA SUBVERSIÓN

Cómo el cristianismo se transformó en *RELIGIO* y el resto de las religiones en *SUPERSTITIONES*

área de expresión latina
(significados de las palabras *religio* *y supentitio)*

área de expresión semítica y helenística
(definiciones del movimiento cristiano por sus miembros)

RELIGIO *significado 1.*[1] **«ESCRUPULO»**

SUPERSTITIO *significado 1.*" **«ADIVINACIÓN»**

EL MOVIMIENTO CRISTIANO

después:

«RELIGIÓN CÍVICA»
En el siglo I a.C, Distinción entre:

RELIGIÓN CÍVICA LEGÍTIMA — **1**

RELIGIÓN CÍVICA ILEGÍTIMA — **SUPERVIVENCIA RELIGIOSA DESPRECIABLE**
(califica las *RELIGIONES* ilegítimas)

(Para los romanos, el movimiento cristiano es una *RELIGIO* ilegítima, una *SUPERSTITIO*)

En el siglo I d.C.:
PALABRA HOMILÉTICA
«Los tiempos se han cumplido»
(JESÚS: área judeo-palestina)

Después:
VERDADERO JUDAISMO
o
HOMILIA DEL JUDAISMO
(PRIMERAS GENERACIONES DE DISCIPULOS: áreas judeo-palestinas y judeo-helenísticas)

En el siglo II:
VERDADERA FILOSOFÍA
(áreas judeo-helenísticas y helenísticas)

Año 197, bajo la pluma de un latino cristiano el movimiento cristiano se define como:
«VERA RELIGIO VERIDEh
«verdadera religión del verdadero Dios»
(TERTULIANO)

En el siglo IV:
«RELIGIO ROMANA CHRISTIANAQUE»
«religión romana y cristiana»
RELIGIÓN DE IMPERIO

De ahí la reducción del resto de las religiones y supersticiones al rango de «SUPERSTITIONES»
«creencias religiosas despreciables»

designa:
- **— la antigua religión romana**
- **— el resto de las religiones**
- **— las supersticiones**
- **— las filosofías fuera de la griega**

[1] **Ese sentido de *religio* perdurará a lo largo de la latinidad.**

UNA «RELIGIÓN CÍVICA»

La etimología de *religio* está puesta en entredicho. Para algunos, conviene vincularla a *religere* («recogerse», «marcar un tiempo de reflexión antes de decidir, de elegir»). Para otros, se vincula a *religare* («unir», «vincular»). Los primeros tienen el testimonio de Cicerón *(De natura deorum,* II, 28, 72); los segundos el del cristiano Lactancio *(Diuinae institutiones,* VI, 28, 12) y de algunas expresiones de autores no cristianos en los que *religio* y *religare* (u otros compuestos de *religare)* se encuentran asociados. Si bien es verdad que el verbo *religere* no viene atestiguado más que en su forma presente *religentem,* y mencionado una sola vez (Aulu-Gelle, *Noches antiguas,* 4, 9. 11); si bien es verdad que, en el transcurso de la historia de la latinidad, han podido llevarse a cabo aproximaciones entre *religio* y *religare,* independientemente de su sobredeterminación cristiana, de ello no se puede deducir que, para salvaguardar y fundamentar la posibilidad de esa sobredeterminación, haya que forzar absolutamente la etimología. No es necesario releer la historia latina en la perspectiva de una *praeparatio evangélica,* como si fuera un tipo de preparación profética secular del evangelio[7]. Es a *religere* que conviene vincular *religio,* tal como lo hace Emile Benvéniste[8]. Y esa es bien la orientación semántica de *religere* —y no *religare*— que se encuentra en el primer significado que atestigua el termino *religio:* el del «escrúpulo». «En total, concluye E. Benvéniste, pág. 270, la *religio* es un titubeo que retiene, un escrúpulo que impide, y no un sentimiento que dirige hacia una acción, o que incita a practicar el culto.» «No un arranque, dice por su lado Georges Dumézil,

[7] **Dicho de otra forma, de estar plenamente de acuerdo con la tesis judeocristiana del «hurto». Es muy libre el poeta latino cuando escribe sobre el cristianismo:**

Iba a heredar de los pesados legionarios.
Las legiones romanas habían caminado por él.
Una debe ser la mirada del poeta, otra la del historiador.

[8] **Émile Benvéniste,** *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* **t. 2,** *Pouvoir, droit, religion,* **Paris, Minuit, 1969, págs. 265-279.**

ni ninguna forma de acción, sino una parada, una duda inquieta ante una manifestación que ante todo debemos comprender para adaptarnos a ella»[9]. «Reiniciar una elección ya hecha *(retractare,* dice Cicerón), revisar la decisión que de ello resulte, ese es el significado propio de *religio.* Indica una disposición interna y no una propiedad objetiva de ciertas cosas o un conjunto de creencias y prácticas» (E. Benvéniste, pág. 272).

Es ese término y no otro, que ha venido a designar de manera objetiva la totalidad de la realidad religiosa romana. Otras palabras han competido con ella para designar por metonimia a la religión como totalidad *(caerimonia, cultus, ritus, sacre,* etc.). Pero ninguna de ellas ha tenido la fuerza de *religio,* ninguna como esa se ha convertido en término genérico para designar directamente el conjunto de las prácticas cultuales y las concepciones; todo se percibe a través del prisma de *religio,* es decir, a partir del punto de vista de una actitud, de una disposición del individuo —o más bien del ciudadano— y no a partir de una realidad objetiva, exterior, como lo inducirían los sinónimos. Permite dar cuenta, en su coherencia, de los diversos aspectos de las representaciones romanas de la «religión».

A partir de ese fundamento personal, *religio,* con el tiempo, consigue englobar a la ciudad entera. En la época clásica, la *religio Romana* designa ante todo una actitud, hecha de escrupuloso respeto hacia lo instituido —significado primario de *religio,* significado que se mantiene durante toda la latinidad—. Por ello, se convierte en lo que fortalece a las instituciones y garantiza su duración, por medio de ese vínculo, por ese apego del ciudadano a respetar las instituciones de la ciudad. Por tal motivo, «cada ciudad tiene su propia religión», *«sua cuique ciuitati religio»,* dice Cicerón en su *Pro Placeo,* 28, 68[10]. Y subrayaba que si el pueblo romano se distingue del resto de los pueblos y es superior a ellos,

[9] **Georges Dumézil,** *La Religión romaine archaïque,* **París, Payot, 1966, pág. 54.**

[10] **Debe distinguirse este principio —a pesar de la semejanza de su formulación— del principio moderno** *Cujus regio, eius religio,* **que surgió en el siglo xvii en el contexto de las guerras de religión entre católicos y protestantes y que conlleva una noción de «religión» completamente diferente de la que preside a la formulada por Cicerón. Sobre el proverbio moderno, cuyo primer testimo-**

eso es debido, precisamente, a esa actitud personal, a ese compromiso del *ciuis,* del ciudadano, sin la cohesión de los cuales la *ciuitas,* la ciudad, no podría hacerse. «Si nos comparamos con los pueblos extranjeros nos revelamos iguales o incluso inferiores en otros ámbitos; pero en la *religio,* quiero decir en el culto a los dioses, somos, con mucho, superiores»[11]. «Es a la piedad colectiva e institucional, escribe Robert Turcan, hacia las religiones de la ciudad a las que los romanos atribuyen el éxito de su política y su hegemonía universal»[12]: «Sea cual fuere nuestra propia complacencia hacia nosotros mismos, Señores Senadores, no podemos pretender ser superiores a los españoles por el número, ni a los galos por la fuerza, ni a los cartagineses por la habilidad, ni a los griegos por las artes, ni incluso a los italianos y a los latinos por las cualidades latinas propias de esa raza y esa tierra; por la piedad y la religión, sí, por esa sabiduría privilegiada hemos comprendido que todo está dirigido y gobernado por el poder de los dioses, que hemos mostrado nuestra superioridad sobre todos los pueblos y todas las naciones»[13].

La categoría de *religio,* que carece de equivalente en el resto de las lenguas de entonces, permite pues a los romanos —y no solamente a Cicerón— definir la romanidad en relación con el resto de los pueblos civilizados, ante todo en relación con el helenismo. Les permite plantearla en su superioridad a la vez que en su especificidad. Designa no sólo a las *sacra,* sino también, bajo un ángulo particular, al conjunto de las *societas* («sociedad»),

nio, en forma de *«Cuius sit regio, ejusdem etiam sit religio»,* **sería el de Benito Carpzov** *(Iurisprudentia ecclesiastica et consistorialis,* **ed. de Hannover, 1652, 1.ª ed. 1649), véase Joseph Lecler, «Les origines et le sens de la formule:** *cujus regio, ejus reluigio», Recherches de science religieuse,* **t. XXXVIII, 1951, págs. 119-131.**

[11] *«Si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores»,* **Cicerón,** *De natura deorum,* **II, 3, 8, trad, francesa de Robert Schilling.**

[12] **Robert Turcan,** *Religion romaine,* **t. 2,** *Le Culte,* **Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, E. J. Brill, 1988, pág. 5.**

[13] *«...sedpietate oc religione atque hoc una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubemarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus»,* **Cicerón,** *De haruspicum responsis,* **19, trad, francesa de Robert Schilling.**

en tanto que estructura en *ciuitas* («ciudad»). «En el mundo romano, escribe John Scheid, la religión era pública en lo referente al conjunto de los ciudadanos romanos, y, más precisamente, en que pertenecía a las estructuras institucionales por las que la *respublica* era gobernada y actuaba [...]. Esa religión no le era impuesta a nadie, se imponía más bien por sí misma a todos los que tenían derecho de ciudadanía, y no se refería a los demás»[14].

No entran pues en la definición de la *religio* nociones que modelan las de la *religio christiana,* como las de fe, cuerpos doctrinales, Iglesias, etc.: «Para los romanos de la antigua tradición, escribe Robert Turcan, la religión no es un cuerpo de doctrina sobre los dioses o lo divino, ni una mística teosófica, ni tampoco una técnica de acceso a lo sobrenatural. No adoran a un dios en sí y por sí, con vistas a unirse a él espiritualmente en el éxtasis o la efusión. Sólo mucho más tarde, con el declive del paganismo, dicho ideal inspirará a una élite de filósofos neoplatonianos. Los problemas que obsesionarán a los neopitagóricos, a los cristianos y a los gnósticos sólo rozan el realismo larino. Tampoco la religión de los romanos tiene nada que ver con una moral personal o social como la que tiende a sacralizar al hombre en los cristianismos modernos del Occidente europeo o americano. Están profundamente convencidos de lo que separa a los dioses de los hombres para idealizar a la humanidad»[15].

Religio, no obstante, no se limita a la «religión» romana. Designa también la «religión» del resto de las naciones, religión legítima cuando esas naciones tienen el estatuto de Estado libre, religión ilegítima cuando, por medio de la conquista, se integran en el Imperio. Se impone una clarificación: se hace cargando a *superstitio* del valor de religión ilegítima.

[14] **John Scheid, «Les religions»,** *in* **François-Jacques-John Scheid,** *Rome et l'intégration de l'Empire,* **44 a.C.-260 d.C, t. 1:** *Les Structures de l'Empire romain,* **Paris, PUF, «Nouvelle Clio», 1990, pág. 112.**

[15] **Robert Turcan,** *Religion romaine,* **t. 2, pág. 3.**

LA SUPERSTICIÓN CRISTIANA

Al igual que *religio, superstitio* carece de etimología que destine esa palabra a recibir una connotación «religiosa»[16]. El verbo *superstare,* de donde proviene, significa «estar por encima». El adjetivo derivado de ese verbo, *superstes,* significa «superviviente», «testigo». E. Benvéniste explica ese primer deslizamiento del significado por el valor que puede tener también el prefijo *super,* es decir, «más allá». Se dice *superstes* al que, en relación con un acontecimiento, le ha sobrevivido o ha asistido y, por tanto, puede ser testigo de ello. El sustantivo *superstitio y* el adjetivo *superstitiosus,* de los que hemos extraído respectivamente «superstición» y «supersticioso», carecen de ese significado cuando aparecen en los documentos: significan, para el primero, «adivinación» y, para el segundo, «adivino». E. Benvéniste explica ese nuevo desliz de significado de la siguiente manera. En el texto de Plauto —anota—, el término *superstitiosus* se asocia constantemente al término *hariolus,* que significa igualmente «adivino». Se le llama *superstitiosus* «al que habla de una cosa *pasada como si hubiese estado realmente allí».* Y *«superstitio* es el don de segunda vista que permite conocer el pasado como si uno hubiese estado presente, *superstes»* (pág. 278).

Más delicada es la cuestión del paso —para *superstitio*— del significado positivo de «adivinación» —perfectamente atestiguado en Plauto y Ennius— al significado negativo de «superstición», de «supervivencias religiosas despreciables»[17] y, paralelamente para *superstitiosus,* de «adivino», «que se entrega a la *superstitio»,* o que se deja influenciar por ella. Los filósofos están

[16] **En relación con ese término, véase más particularmente, además del estudio de Benvéniste, los de Salvatore Calderone, «Superstitio»,** *Aufitieg undNiedergang der Romanischen Welt,* **Berlín-Nueva York, t. I, 1972, págs. 337-396; de Denise Grodzynski, «Superstitio»,** *Revue des études anciennes,* **76, 1974, páginas 36-60; L. F. Janssen,** *«Superstitio* **and the persecution of the Christians",** *Vigilae Christianae,* **33, 1979, págs. 131-159.**

[17] **Mejor que «creencias religiosas despreciables», como lo hemos escrito en nuestro estudio anterior, volviendo a la propia expresión de E. Benvéniste.**

divididos sobre esa cuestión. Por nuestra parte, aclarando nuestro estudio anterior, estamos tentados de explicar ese paso por medio de una doble hipótesis. Cicerón afirma que «no son solamente los filósofos, sino también los antepasados los que distinguieron la *superstitio* de la *religio*»[18]. Apoyándose en el primer elemento de ese testimonio, E. Benvéniste piensa que «fue la iluminada y filosófica vista de los romanos racionalizadores lo que disoció la *religio* —el escrúpulo religioso, el culto auténtico— de la *superstitio,* forma degradada, pervertida, de la religión» (pág. 279). Debemos retener esta primera dirección, a condición, no obstante, de no entender «filósofos» —palabra griega transcrita en latín— únicamente según su significado griego. Bajo el cálamo de Cicerón, un gnóstico, por supuesto, no conseguiría formar parte de los filósofos dignos de ese nombre. El filósofo es ante todo el que se inviste en la ciudad y reflexiona sobre las instituciones. Se debe inscribir en la alta misión que se les reconoce a los «ancianos», a los *maiores,* es decir, a los que mantienen la tradición y aseguran la salvaguarda de las instituciones. En la frase de Cicerón, por consiguiente, conviene sin duda no oponer «filósofos» y «ancianos». Es pues en el plano institucional que, nos parece, se efectuó la distinción entre *religio y superstitio,* distinción en la que los filósofos latinos, entre ellos Cicerón en primer lugar, participaron.

En efecto, en ese nivel de desarrollo de la cultura latina, los romanos designan por *religio* un referente, el suyo, y que asocia, por un lado, la actitud personal de un romano, que eventualmente puede estar sujeta a caución en la medida que sea excesiva y pueda ser calificada de «superstición», y, por otro lado, la *religio romana,* en tanto que sistema político-religioso, que es buena y no puede dejar de ser buena. Pero es evidente que ese mismo término puede igualmente designar ya sea la actitud religiosa de un no romano, de un extranjero, ya sea el sistema político-religioso de otro pueblo, de otra ciudad, en virtud del principio «cada ciudad tiene su religión». O bien, se trata de la *religio* de

[18] *«Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt» (De natura deorum,* **II, 28, 72).**

las ciudades extranjeras o peregrinas, o de los ciudadanos de esas ciudades; es, entonces, perfectamente legítima. O bien, se trata de la *religio* de antiguas ciudades que han perdido su independencia y que desde entonces están integradas en el Imperio; al igual que la de sus subditos, ya no es legítima. Únicamente la *religio* romana es legítima en el interior del Imperio[19].

No obstante, la integración religiosa que sigue a la integración política de una ciudad o de una nación colonizada no puede ni impedir el mantenimiento y la manifestación de cierto número de prácticas y tradiciones ni asegurar todas las formas de esas prácticas. Cierto número de éstas no pueden dar lugar a una integración oficial, pública o privada, en los *sacra* romanos. El movimiento cristiano —por no tomar más que un ejemplo— pudo beneficiarse de la cobertura del estatuto de la *religio iudaica,* mientras éste existió y que pudo considerarse como que formaba parte de ella. Pero, una vez la separación llevada a cabo, carece de estatuto en el Estado romano. Este lo trata como muchas otras manifestaciones que conllevan rituales y creencias: se trata de *prauae et externae religiones,* «religiones depravadas y extranjeras», como las denomina Tito Livio en el relato que hace del asunto de las Bacanales acontecido en el año 186 a.C. Pero esa denominación por medio de *religio* tiene el inconveniente de ser ambigua y de enturbiar un dato que no supone ningún descrédito para los romanos: la *religio romana.*

Tampoco podemos, desde un punto de vista personal, dejar que la *religio* derive hacia una concepción que haga descansar sus fundamentos sobre realidades que ya no están más que en estado de supervivencias y creencias. Es sin duda esa necesidad de clarificación que registra el lenguaje: si *religio* no puede reservarse es-

[19] **La conquista abolía la religión de cada ciudad, ya sea por el antiguo** *euocatio* **o por el simple derecho general y del pueblo romano. La nación judía, que se hallaba tanto en la Diaspora como en un territorio determinado, se benefició de algunos privilegios: su** *religio* **se consideró como lícita. Se realizó no obstante un intento para fusionarla, como el resto de las religiones de las naciones anexionadas al Imperio: cfr. Marcel Simon, «Jupiter-Yahvé», en Marcel Simon,** *Le Christianisme antique et son contexte religieux, Scripta varia,* **Tubinga, 1981, vol. II, págs. 622-648.**

trictamente para designar la *religio romana y* las *religiones externae* legítimas, las *externae religiones* que carecen de estatuto legal vienen diferenciadas por la calificación de *superstitiones,* es decir —como lo sugiere un valor antiguo de la palabra—, de «supervivencias», pero supervivencias que carecen de fundamento institucional y que, por esa razón, son necesariamente «depravadas» *(prauae),* «inmoderadas» *(immodicae),* «vanas» *(uanae* o *inanes),* «excesivas» *(nimiae),* «cosa de viejas» *(añiles),* «maléficas» *(maleficae)*[20]. La *religio,* pues, en cuanto a actitud subjetiva y personal, sólo tiene sentido y fundamento en la medida en que se inscribe en la *religio,* que es el sistema político-religioso de la ciudad; la *superstitio,* en cuanto actitud subjetiva y personal, carece realmente de fundamento, porque se inscribe en ritos y prácticas que son únicamente supervivencias de un sistema político-religioso que ya no existe.

No nos sorprenderemos pues si los romanos se vieron inducidos a aprehender el movimiento cristiano en la pareja categorial de *religio y* de *superstitio;* que pudieron, en un primer momento, tolerarlo como un movimiento interno a la sociedad judía; pero que, una vez hecha la distinción entre judaismo y cristianismo, trataran de *superstitio,* de «supervivencia» sin fundamento institucional y, por tanto, debido a ello, «depravada» y «maléfica». Lo confirman los tres testimonios de Plinio, Tácito y Suetonio que hemos recordado al principio.

Por parte de la autoridad romana, la calificación de *superstitio* no provoca sin embargo persecución ni condena. «Ya se trate de cultos nacionales de comunidades extranjeras instaladas en Roma o en una ciudad cualquiera, de sectas religiosas o filosóficas, de devociones o de convicciones individuales, de la actividad lucrativa de los astrólogos, profetas u otros charlatanes, todas esas prácticas eran toleradas por la autoridad, con la condición de que

[20] **Quizás el autor de los Hechos de los Apóstoles, que escribe después del fin del Estado de Israel, registra ese cambio de estatuto** *y,* **por tanto, de denominación, cuando hace calificar como «religión» judía por el gobernador romano Porcius Festus de** *deisidaimonia,* **término griego que, literalmente, significa «temor de los dioses», pero que el latín traduce** *superstitio* **(Hch 25,19).**

no suscitasen desórdenes. Mientras esos cultos y devociones no superen el espacio que se les reserva, las iniciaciones o las celebraciones orgíacas, los debates de ideas y las exaltaciones no molestaban a nadie. [...] Al no ser la herejía y la intolerancia categorías romanas, era impensable antes de la cristianización del poder romano una persecución general de toda práctica religiosa ilícita»[21]. El más hermoso testimonio que podemos mostrar como justificativo de esa actitud romana hacia las *superstitiones* es, paradójicamente, el relato de los Hechos de los mártires de Scillium.

Este texto, de tan sólo dos páginas, relata el martirio de algunos cristianos de Scillium, en Cartago, en el año 180. Se presenta en forma de una minuta de proceso. De hecho, es una obra literaria muy trabajada, que relata el interrogatorio en forma de un drama en tres actos: invitación a jurar en nombre del emperador; propuesta de un plazo de reflexión —estas dos primeras fases terminan en una negativa por parte de los cristianos expresada cada vez por un «soy cristiano»—; enunciado, finalmente, de la condena y ejecución. Debido a que dicho texto muestra huellas de retoque, es difícil fecharlo con seguridad. No obstante, podemos considerarlo como contemporáneo de los primeros textos cristianos de lengua latina, si no el primero, si exceptuamos los textos de traducción. Eso sería todo un símbolo: el primer texto latino cristiano situaría de pronto la problemática del cristianismo en el plano en que se plantea en la esfera latina, o sea, en el plano institucional. Este es en su integralidad:

> Bajo el primer consulado de Claudianus y el segundo de Praesens, el xvi de las Calendas de agosto, en Cartago, a Speratus, Nartzalus y Cittinus, Donata, Secunda, Vestía, que habían sido llevados a la sala del escribano.
>
> El procónsul Saturninus dijo: «Podéis conseguir la gracia (indulgencia) de nuestro señor el emperador, si volvéis a mejores sentimientos.

[21] **John Scheid, «Les religions», en François Jacques y John Scheid,** *Rome et l'intégration de l'Empire, 44* **a.C. - 260 d.C, t. I,** *Les Structures de l'Empire romain,* **Paris, PUF, «Nouvelle Clio», pág. 127.**

Speratus dijo: «Jamás hemos hecho mal a nadie, no nos hemos prestado a ninguna injusticia, nunca hemos maldecido a nadie, pero, mal tratados, hemos dado gracias, y al actuar así, respetamos a nuestro emperador.»

El procónsul Saturninus dijo: «Nosotros somos religiosos; sencilla es nuestra religión; juramos por el genio del emperador, rezamos por su salvación, lo que también vosotros debéis hacer.»

Speratus dijo: «Si prestas un oído atento, te diré el misterio de la verdadera sencillez.»

Saturninus dijo: «No es ante ti que voy a prestar un oído para recibir una mala iniciación en cuanto a nuestros ritos sagrados, pero jura más bien por el genio de nuestro señor el emperador.»

Speratus dijo: «Yo no reconozco el reino de este siglo; sirvo más bien a ese Dios que ningún hombre ha visto jamás, ni puede verlo con sus ojos. No he cometido robos, pero pago el impuesto de lo que compro, porque reconozco a mi señor, el rey de los reyes y el jefe de todas las naciones.»

El procónsul Saturninus dijo a todos: «Abandonad esas convicciones.»

Speratus dijo: «Mala es la convicción que incita a cometer un crimen, a dar un falso testimonio.»

El procónsul Saturninus dijo: «No compartáis esa locura.»

Cittinus dijo: «No tememos a nadie, salvo a nuestro Dios que está en los cielos.»

Donata dijo: «Honor a César por ser César, pero el temor a Dios.»

Vestía dijo: «Soy cristiana.»

Secunda dijo: «Lo que soy quiero seguir siéndolo.»

El procónsul dijo a Speratus: «¿Sigues siendo cristiano?»

Speratus dijo: «Soy cristiano.»

Y todos se expresaron como él.

El procónsul Saturninus dijo: «¿Deseas tiempo para reflexionar?»

Speratus dijo: «No necesitamos reflexión en un asunto tan justo.»

El procónsul Saturninus dijo: «¿Qué llevas en la bolsa?»

Speratus dijo: «Libros y cartas de Pablo, un hombre justo.»

El procónsul Saturninus dijo: «Tenéis un plazo de treinra días para reflexionar.»

Speratus dijo de nuevo: «Soy cristiano.»

Y todos se expresaron como él.

El procónsul Saturninus leyó en alta voz el decreto sobre la tablilla: «Decidimos que Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vestía y los demás, por haber confesado que vivían según el rito cristiano, y por haber, a pesar de la posibilidad que se les ha otorgado de volver a los ritos romanos, perseverado con obstinación, se les condena a perecer por la espada.»

Speratus dijo: «Damos gracias a Dios.»

Nartzalus dijo: «Hoy somos mártires de los Cielos, gracias a Dios.»

El procónsul Saturninus ordenó que proclame el heraldo: «He ordenado que sean llevados al suplicio Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veterius, Felicia, Aquilinus, Laetentius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda.»

Todos dijeron: «Gracias a Dios.»

Y así fueron coronados con el martirio y reinan con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén»[22].

En este texto, en ningún momento se hace mención de agresión o intolerancia, de cualquier sectarismo o fanatismo por parte del procónsul Saturninus, representante de la autoridad romana. Parece incluso molesto. Trata de hacer entrar en razón a los cristianos y les propone un plazo de reflexión. Sólo exige un signo —jurar en nombre del emperador— como prueba de su buena voluntad y de su apego al Imperio, sin que esa exigencia implique una doctrina, una fe, una adhesión, ni siquiera la expresión de cualquier opinión. A esa actitud de apertura y de conciliación responde, del lado de los cristianos, la intransigencia absoluta de su fe. La declaración que se le opone, y que, mediante la fórmula *christianus sum,* «soy cristiano», suena con la misma fuerza que un *ciuis romanus sum,* «soy ciudadano romano», significa clara-

[22] **Traducción francesa de René Nouailhac y de Maurice Sachot, según el texto latino editado por** J. **A. Robinson,** *The Passion of S. Perpetua newly edited form the Mss. With an Introduction and notes together with an Appendix containing the original latin text of the Scillian Martyrdom,* **Cambridge, 1891, págs. 112-116. Esta traducción figura igualmente en René Nouailhac,** *La genèse du christianisme. De Jérusalem à Chalcédoine,* **págs. 153-154.**

mente que se pretende depender de otra ciudadanía, de otro Imperio, y que se cuestionan radicalmente las leyes del Imperio romano, aunque se respeten. Por lo que, sin ninguna otra consideración (creencia o no), merece el castigo supremo por parte de la autoridad romana.

Así pues, en el momento en que Tertuliano se dispone a enunciar el dato cristiano en latín, muy a finales del siglo **11,** *religio* y *superstitio* constituyen una importante pareja de categorías en la aprehensión de fenómenos que nosotros, con razón, podemos calificar de «religiosos», pero que, para los romanos, se definen ante todo como fenómenos sociopolíticos. *Religio y superstitio* sirven ante todo para calificar un modo de inscripción en las instituciones latinas. Dicha inscripción no se ve a partir de creencias, convicciones, doctrinas, moral, de comunidades con carácter religioso, sino a partir del compromiso del ciudadano de servir a su ciudad y a los ritos que dan significado a ese compromiso. El culto cívico romano no compromete más las creencias en relación con los dioses o la inmortalidad del alma que para nosotros la ceremonia al pie de un monumento a los muertos. De la misma manera, las *superstitiones* no interesan a las instituciones romanas por razones de las creencias que encierran —a pesar de que los filósofos puedan considerarlas como absurdas— sino en cuanto pueden representar un cuestionamiento de su legitimidad. *Religio y superstitio,* palabras específicas de la latinidad, representan, ante los latinos, la especificidad de su cultura y de su civilización en relación a las de los demás. Permiten dar un significado de su originalidad y fuerza de otra manera que por la fuerza de las armas, frente, en particular, al helenismo, con el que la latinidad no soporta la comparación, sobre todo cuando se trata de las letras y de las artes.

LA OSADÍA DE TERTULIANO

Esa importancia no hace más que destacar la osadía semántica que representa el vuelco y sustitución llevados a cabo por Tertuliano. Pues se trata, en efecto, de una osadía, un golpe de efecto semántico, golpe intentado y conseguido. Nacido en Cartago,

hacia el año 155, de un padre que era centurión, Quintus Septimus Florens Tertullianus recibió la formación que, entre los latinos, era la más valorada, porque permitía acceder directamente al dominio sobre las realidades institucionales: la de orador. Sin duda, la parte retórica de su formación fue marcada por la elocuencia pomposa a la que la concentración del poder político entre las manos del emperador había reducido a los oradores, elocuencia estética y desinteresada a la que se le ha dado el nombre de Segunda Sofística. Pero el estetismo de esa formación, que le permite a Tertuliano dominar la lengua griega, fue compensada por el realismo de la formación jurídica que recibía igualmente el futuro orador latino. Esta le dio los referentes institucionales que, al igual que los principios y las categorías en su formación filosófica, conseguían estructurar su mente, ampliar su manera de aprehender el mundo y las realidades humanas. Esa doble formación fue todo un éxito, si juzgamos por la fama que se fraguó como abogado en Roma, antes de su conversión al cristianismo, y, más aún por su compromiso personal y la extraordinaria actividad litetaria que desplegó, después de su conversión (hacia el año 193), en favor del cristianismo. Su obra es particularmente abundante[23]. Primer autor cristiano de expresión latina, Tertuliano es también, y con mucho, el más importante antes de san Agustín. Es un apasionado, que va hasta el final del vuelco que implica su conversión. Por ello, reencuentta la expresión de sus exigencias en la posición defendida por el montañismo, posición que asume a partir del año 207, poniéndose él mismo a la cabeza de una «escuela de pensamiento» particular, *secta* en latín; se llamará la secta de los tertuiianistas.

[23] **Tanto en escritos de orden apologético y polémico** *(Apologética, El Testimonio del alma, A Scapula, Contra los judíos, La Prescripción de los herejes, Contra Marción, Contra Hermógenes, Contra los valentinianos, Sobre el bautismo, Scorpiace, La Carne de Cristo, La Resurrección de Cristo, Contra Praxeas, Sobre el alma)* **como en obras o tratados de orden «institucional», comportamental** *y* **disciplinar** *(A los mártires, Los Espectáculos, La « Toilette» de las mujeres, La Oración, La Paciencia, La Penitencia, A su mujer, Exhortación a la castidad, La Monogamia, El Velo de las vírgenes, La Corona, La huida en la persecución. El Ayuno, La Modestia, El PaHium),* **sin tener en cuenta los que se han perdido.**

Fue en su primera obra —considerada como la más importante, la *Apologética,* escrita en el año 197 al mismo tiempo que *A las naciones*—, que Tertuliano califica al cristianismo de *religio*. Como indica su nombre, se trata de una «apología», una defensa por medio de la cual, el autor, por un lado, responde a las acusaciones que se hacen a los cristianos, y, por otro lado, devolviendo al adversario las acusaciones que él hace, trata de mostrar que los cristianos proponen incluso un ideal de vida y de pensamiento que desearía para sí mismo y para la ciudad. Habiendo llegado después de más de un siglo de polémica cuyos escritos conoce perfectamente en su mayor parte —porque, *utraque lingua eruditus,* domina tanto la lengua griega como la latina—, comienza por recoger sus argumentos y a argumentar sobre su validez. Su obra presenta pues un aspecto acumulativo. Ello no significa que no sea llevado por ideas claras y decididas. En efecto, Tertuliano inicia su obra no clasificando el fenómeno cristiano en la categoría de *religio,* sino en la de *secta (Apologética,* I, 1). *Secta* no debe entenderse por supuesto con el significado actual de «secta», sino de *hairesis,* de la que es traducción, y con el significado que le ha dado la apologética griega en el transcurso del siglo **II**. «¿Qué hay de extraño, dice al comienzo de su obra, si una enseñanza da a sus alumnos *(sectatoribus)* un apodo extraído del apodo del maestro? ¿No se llaman los filósofos por el nombre de su maestro, platónicos, epicúreos, pitagóricos...?» *(Apologética* III, 6).

La clasificación del cristianismo como *secta (= hairesis)* sólo es veraz —lo sabemos desde ahora— en cuanto que sitúa el fenómeno cristiano en la categoría que, en esos momentos, es la más elevada en el orden del pensamiento y de la doctrina de vida, es decir, la filosofía. ¡No podía ser, por supuesto, la «religión»! Además, el cristianismo no acepta ser una *hairesis* entre otras. Él es la filosofía que supera a todas las escuelas, es «la única filosofía segura y apropiada», porque la verdad que ostenta no es *una* verdad humana, siempre impregnada de la duda, sino *la* Verdad misma, impregnada de certeza absoluta, puesto que emana de Dios mismo y es revelada a los hombres por el canal de Moisés, de los Profetas, de Cristo, de los Apóstoles y sus sucesores. Ese es el marco general de la problemática en la que Tertuliano em-

prende la presentación y la discusión de los argumentos en pro y en contra del cristianismo y que va a llevarle a calificar al cristianismo —a pesar de la enormidad de la empresa— de *religio*.

Dos factores favorecieron más particularmente la llegada de esa calificación en la pluma de Tertuliano. El primero es la mención de la *religio iudaica*. En efecto, desde el capítulo X de la *Apologética,* Tertuliano rebate la acusación de ateísmo e impiedad que se hace a los cristianos, a saber, que no honran a los dioses y no ofrecen sacrificios al genio del emperador. Devolviendo la acusación, trata de convencer a sus adversarios de la misma falta, ese debate en relación con un tema que, en latín, se refiere a la *religio* —cuando, en griego, sería igualmente, si no ante todo, una cuestión filosófica— no le lleva de inmediato a pronunciar ese término. En efecto, la cuestión no se sitúa en el plano de la práctica religiosa, sino que concierne a la verdad, que es un tema filosófico. La refutación de la acusación según la cual los cristianos adoran una cabeza de asno es lo que lleva a Tertuliano a pronunciar el término *religio;* pero no, sin embargo, en relación con los cristianos, ni tampoco en relación con los romanos, sino a propósito de los judíos.

Para explicar esa falsa acusación, hace referencia a la famosa descripción que Tácito, en el libro V de sus *Historias,* hace de las instituciones judías: «Se remonta —dice Tertuliano— al origen de esa nación, y, en el propio origen, sobre el nombre y la *religio*[24], expone todo lo que le place [...]. Y he aquí, pienso —termina—, de donde se ha concluido que nosotios, al estar emparentados a la *religio* judía, estamos iniciados al culto del mismo ídolo»[25]. Es pues en relación con los judíos que Tertuliano, contrariamente a Tácito que, con razón usa con ellos el término *superstitio,* emplea —sólo unos párrafos antes de hacerlo en relación con los cristianos— el término *religio*. Tertuliano sabe que, de todo el Imperio romano, tan sólo los judíos se han visto beneficiados de un estatuto particular que les concedía, entre

[24] *«De ipsa origine quam de nomine et religione gentis»* **(XVI, 2).**

[25] *«Atque ita indepraesumptum opinor, nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos. Eidem simulacro initiari»* **(XVI, 2 y 3).**

otros, libertad de practicar su *religio* y dispensarles de todo lo que consideraban incompatible con sus propias instituciones, en particular el ritual romano del culto al emperador. Pero, al no querer aún calificar al cristianismo de *religio,* no saca argumento alguno para reclamar para él un reconocimiento legal[26].

El segundo factor es la refutación de la acusación de ser una *superstitio*. Muchas de las acusaciones que se les hacen a los cristianos se sitúan, en la lengua latina —y Tertuliano lo sabe tanto más cuanto que conoce a Tácito, Suetonio y Plinio el Joven—, en la categoría de *superstitio*. ¿Qué otra posibilidad se abría ante Tertuliano para rechazar esa acusación sino la de invertir la problemática y lanzar como último y decisivo argumento la idea de que el movimiento cristiano, lejos de ser una *supertitio,* es por el contrario, una *religio?* Eso es lo que hizo mostrando —teniendo en cuenta toda la aportación de la tradición apologética griega— que el hecho cristiano es no sólo *una religio,* sino también *la religio, la verdadera (uera) religio,* y que la *religio* de la que se vanaglorian los romanos no es en realidad más que una *superstitio*.

Así pues, llegado a las dos terceras partes de su obra, y después de haber rebatido en el detalle todo tipo de acusaciones, Tertuliano anuncia que, a partir de ese momento, la va a rebatir en bloque al presentar positivamente lo que es el dato cristiano. «De todas esas calumnias, dice, nos vamos a justificar con ellas, volcándonos a partir de ahora en la exposición de nuestra religión» *(«Quae omnia, conuersi iam ad demostrationem religionis nostrae, repurgabimus», Apologética,* XVI, 14). Si el término *religio* ya se hubiese empleado para designar el hecho cristiano, Tertuliano se hubiese ciertamente expresado de otra forma, diciendo, por ejemplo, algo como lo que sigue: «De todas esas calumnias nos vamos a justificar, volcándonos a partir de ahora en la exposición de lo que vosotros llamáis *superstitio,* pero que nosotros llamamos, con toda la razón, *religio*.» Pero debemos reconocer que expresarse así hubiese debilitado considerablemente el efecto que se

[26] **La expresión «religión legalmente permitida»,** *religionis certe licitae,* **en relación con los judíos, solo viene en el cap. XXI, 1, después de la denominación del cristianismo como** *religio* **y la exposición de su contenido teológico.**

esperaba que produjese en el lector latino la sustitución de *superstitio* por *religio*. La sustitución implícita era mucho más fuerte, dando a entender que la denominación del cristianismo por *religio* le venía como anillo al dedo y no soportaba la menor discusión.

Una vez el cristianismo así calificado, el lector podría esperar que la continuación de la exposición de Tertuliano se refiera, por un lado, a la actitud personal de los cristianos y, por otro lado, sobre las prácticas rituales pertinentes, pues esos son los dos principales signos de la palabra *religio*. Pero no es así. Tertuliano expone la «filosofía» cristiana, es decir, el contenido doctrinal de la fe cristiana. «El objeto de nuestro culto, escribe inmediatamente después, es el Dios único que hizo salir de la nada toda esa masa...» *(«Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam... de nihilo expressit», Apologética,* XVII, 1).

Es el primer artículo de la profesión de fe de los cristianos lo que Tertuliano desarrolla. Comienza efectivamente una segunda apología del cristianismo, completamente diferente de la primera, edificada no a partir de las acusaciones que se les hace a los cristianos, sino a partir de la exposición del contenido esencial de la enseñanza cristiana, de su doctrina y de sus fuentes de inspiración. De lo que inviste el término *religio* ya no tiene pues nada que ver con lo que encerraba en latín. De ello hace la «verdadera religión del verdadero Dios»: «Si es cierto que vuestros dioses no existen, escribe algo más adelante, también es cierto que vuestra *religio* tampoco existe; si es cierto que vuestra *religio* no existe, puesto que vuestros dioses no existen, también es cierto que nosotros no somos culpables de lesa religión *(laesae religionis)*. Por el contrario, sobre vosotros recaerá el reproche que nos hacéis, sobre vosotros que adoráis la mentira y que, no contentos con despreciar la verdadera *religio* del verdadero Dios *(uerum religionem ueri Dei non modo neglegendo),* llegáis hasta combatirla, y que así os hacéis realmente culpables de una verdadera falta de religiosidad *(crimen uerae irreligiositatis).*»

Tertuliano no habla sin embargo de *religio christiana* para designar el hecho cristiano. La expresión aparecerá un centenar de años más tarde, en el *Aduervus nationes* de Arnobe (I, 2; I, 3; II, 1, etc.). De igual forma, no explota de maneta explícita la opo-

sición entre ambos términos *religio y superstitio*. Como dijimos al comienzo de este capítulo, fue Minucius Félix el que lo hará inmediatamente después y establecerá esa oposición, desde el punto de vista cristiano, en una pareja auténtica a partir de ahora bien constituida, aplicando *religio* a la realidad cristiana, designando *superstitio* —suprema injuria— a la propia *religio romana,* así como al resto de las *religiones*.

II

El cristianismo, religión romana y cristiana

Ya conocemos desde ahora esta ley general: cuando el movimiento cristiano se inscribe en un nuevo espacio cultural, las personas que se forman en ese espacio aprehenden el movimiento cristiano «a partir» de su cultura. Su conversión no erradica su *habitus* cultural, las estructuras estructurantes de su pensamiento. Por consiguiente, cada vez, se desprende claramente, entre una multitud de categorías que permiten aprehender tal o cual aspecto del movimiento cristiano, una categoría principal capaz de situar a este movimiento en su globalidad en relación con ese nuevo espacio, una categoría que se convierte en el vector primario de su integración y de su redefinición. En el marco del judaismo, palestino y helenístico, el sistema proclamatorio sinagogal nos pareció que fue ese vector primario lo que permitió al movimiento cristiano emerger y definirse como realización del judaismo. En el espacio helenístico, ese papel lo desempeñaba la filosofía. En el mundo latino, esa función la ejerce la *religio*. La nueva captación del dato cristiano —ya la hemos observado cada vez— no actúa pura y simplemente como una desconstrucción/reconstrucción. El movimiento cristiano, tal como es en el

momento de su irrupción en el nuevo espacio cultural, no se reduce inicialmente a los elementos que lo componen para ser seguidamente recompuesto en una nueva globalidad. El paso se realiza igualmente —o incluso ante todo— en el plano de la globalidad: es lo que define globalmente al movimiento cristiano en el espacio que le precede, que se reinicia y se sobredetermina en la nueva configuración.

En el caso presente, es pues el cristianismo, por ser «la única filosofía segura y apropiada», porque ha sido revelada, que se sobredetermina como «religio». De ahí el doble fenómeno de vuelco y sustitución que, de nuevo, se produce. Al ser definido como *religio,* el cristianismo de refundación helenística invierte la relación anterior entre *religio y superstitio* (de *superstitio* para los latinos, se convierte en *religio y* la *religio* romana se convierte en *superstitio).* Por otro lado, se opera una sustitución semántica e institucional: los significados y los referentes de las nuevas categorías (aquí, *religio y superstitio)* se ven radicalmente cambiados: investido por el cristianismo, *religio* va a cubrir todo el dato cristiano (Iglesias, fe, episcopado, clero, corpus escriturario, mesianismo, etc.); inversamente, investido por la categoría *religio,* el cristianismo se va a inscribir en el espacio que este término implica en latín y ser definido por él: la fe del cristiano será captada de nuevo en la actitud personal del ciudadano con respecto a la ciudad *(ciuitas), y* la institución eclesial *(ecclesia)* se verá reiniciada en las categorías que estructuran la sociedad *(societas)* en ciudades *(ciuitates).* Por su lado, *superstitio,* que calificaba hasta entonces el fenómeno cristiano en el mismo plano que las *religiones extérnete acprauae,* va a calificar al mundo latino, pero con la connotación que recibieron las *haireseis* en el espacio anterior, la de ser no sólo una «supervivencia», sino también —en oposición a la fe que es la verdadera *religio*— un conjunto de «falsas creencias». Al final de ese proceso, el cristianismo, del que se podrá conservar el nombre recibido en el ámbito griego, se habrá transformado en *religio romana christianaque,* es decir, en «religión» con el significado que, desde entonces, tiene en las culturas occidentales latinas.

LA NUEVA RELIGIÓN

La calificación de *religio* dada al cristianismo por Tertuliano y los demás autores latinos cristianos después de él, no tiene como consecuencia única la de invertir los referentes de la *religio* y de *superstitio,* de llamar *religio* a lo que los latinos llaman *superstitio, y superstitio* a lo que llaman *religio.* Subvierte profundamente el significado de cada uno de esos dos términos.

El cambio principal, el que domina todos los demás, opera en el plano de la categoría global que resulta de la definición helenística del cristianismo, es decir, la de «filosofía» y, más precisamente, de «verdadera filosofía», lo que significa, en boca de los cristianos, verdad revelada. Desde ahora, en el lenguaje cristiano, el término *religio* implica también las *realia* y nociones que hasta ese momento le eran totalmente ajenas: ante todo, un contenido doctrinal de tipo filosófico (una teología), pero enunciado como fe; lo que implica una comunidad particular (Iglesia), un sistema de revelación (textos escriturarios, proclamación...), modalidades específicas de adhesión (iniciación y bautismo) y de reunión (eucaristía), etc.

Ciertamente, a finales del siglo u de nuestra era, la categoría de *religio* ya no es totalmente ajena a la filosofía, y ello tanto más cuanto que, en razón de su especificidad latina, permite aculturar la filosofía griega, «latinizarla». En particular, la noción se ve trabajada por la reflexión filosófica sobre los dioses, incluso desde el siglo i a.C. Dicha reflexión —por no indicar más que un aspecto que se refiere directamente a nuestro tema— promueve la idea de un Dios único y, a pesar de que se trata a menudo más de un panteísmo que de un monoteísmo propiamente dicho, si la práctica religiosa sigue siendo de todas las maneras politeísta de forma, la idea de un «Dios supremo» se va abriendo continuamente camino. Hacia él se dirige también cada vez más la piedad de los paganos ilustrados. En relación con todo esto se cita, desde Jean Réville, en el siglo xix[1], un pasaje del opúsculo *Isis et*

[1] **Jean Réville,** *La religion à Rome sous les Sévères,* **Paris, 1886, pág. 114.**

Osiris, en el que Plutarco dice lo siguiente: «No hay varios dioses para varios pueblos; no hay dioses bárbaros y dioses griegos, dioses del Norte y dioses del Sur. Sino que, al igual que el cielo, la tierra y el mar son para todos, a pesar de la gran diversidad de nombres con los que los designamos, igualmente existe una única Inteligencia que reina en el mundo, una sola Providencia que lo gobierna, y son las mismas potencias las que actúan por todas partes; tan solo los nombres cambian, así como las formas del culto; y los símbolos que elevan la mente hacia lo que es divino, son unas veces claros, otras veces oscuros» *(De Is. et Osir., 67).*

«Los estoicos, escribe Yves Lehmann, habían alcanzado un monoteísmo casi total. No admitían la pluralidad de las divinidades, tradicional en la mitología griega y romana. Para ellos, las aventuras que se les suponían a los dioses no estaban en relación con la majestad de lo divino. [...] Sin duda, se podía imaginar una infinidad de divinidades particulares, pero esas eran únicamente atributos de la divinidad, los "accidentes" de esa sustancia eterna. Por todo ello, no era indispensable recusar las prácticas ordinarias del culto; uno siempre podía cumplir, ofrecer sacrificios a los dioses, pero con la condición de saber que las plegarias se dirigían en realidad al Ser supremo y que carecían de influencia sobre la marcha de las cosas»[2].

Esta reflexión filosófica se refería sin duda a los puntos que, entre los latinos, tenían relación con la *religio,* pero no modificaba su práctica. La verdad de esta *religio* no era más que una práctica pragmática y no teórica. La reflexión filosófica podía permitir a los latinos ilustrados una clarificación en términos racionales sobre su actitud personal, pero eso era tan sólo una sobredeterminación intelectual, no constitutiva de sus prácticas religiosas. Estas estaban determinadas por su pertenencia a una ciudad, a una familia, a tal o cual corporación. Por contra, al designar por *religio* su mensaje de fe, los cristianos latinos introducían la noción filosófica de verdad en la categoría de *religio* y

[2] **Yves Lehmann,** *La Religion romaine,* **París, PUF, col. «Que sais-je?», 1981, pág. 107.**

no sólo la noción de verdad filosófica, sino también la de verdad revelada: su *religio* es la *«verdadera religio* del *verdadero* Dios». Con ellos, la *religio* se convierte en «religión» en el sentido habitual que conocemos.

De pronto, en su lenguaje, *supertitio* toma igualmente un nuevo significado: conserva su significado de «supervivencia depravada», pero la razón del carácter perverso de esa supervivencia ya no es exactamente el mismo. De naturaleza esencialmente sociopolítica, se convierte en filosófico-teológica. Por no beneficiarse de la revelación divina, porque carece del estatuto que daban a las *haireseis* los filósofos cristianos intransigentes[3], el resto de las *religiones y superstitiones* carecen de la certeza de la verdad que da la fe. Por consiguiente, están en el error, que es entonces, por oposición a la fe, calificado de «creencia», es decir, de «falsa creencia». Son «creencias religiosas despreciables». A la *religio romana,* en consecuencia, como todas las demás *religiones,* lícitas o no, se la rebaja al rango de *superstitio, y* de *superstitio* así calificada. Ahí no se detiene la descalificación. En efecto, debido a la semejanza entre *uera religio y* «verdadera filosofía», por un lado, y entre *superstitio y haireseis,* por otro lado, la descalificación alcanza, de rebote, a todas las filosofías. Tan solo la filosofía griega mantiene cierta validez y alguna estima, pero sólo en cuanto que esté integrada en el cristianismo como su «sirvienta». Todas las demás filosofías ya no merecen ese nombre: son supersticiones[4].

[3] **Vimos, en la segunda parte de este libro, que los filósofos griegos cristianos estaban divididos sobre el reconocimiento de cierta parte de verdad fuera de la fe cristiana: algunos estaban de acuerdo, otros se mostraban exclusivos. La sobredeterminación de las *hairesis* por *superstitiones* no permite elegir.**

[4] **Posición siempre en uso. La ignorancia, incluso el desprecio, términos con los que se designan a veces las filosofías extranjeras, vienen quizás del hecho de que inicialmente no están clasificadas como filosofías, sino como religiones, lo que quiere decir, en un contexto latino cristiano, falsas religiones, supersticiones.**

ROMANIZACIÓN DEL CRISTIANISMO Y CRISTIANIZACIÓN DE LA ROMANIDAD

Si el cristianismo subvierte la pareja vector *religio/superstitio* por el que se introduce en la cultura latina, inversamente —de conformidad con el modelo que se desprende de las etapas anteriores—, dicho vector lo subvierte a su vez y modifica profundamente su identidad: de filosofía, hace una *religio* en el sentido auténtico del término, es decir, ser la forma misma de la sociedad en su globalidad. En efecto, por la noción de *religio,* los latinos no designan únicamente los *sacra* —todo lo que nosotros podemos especificar, en nuestra cultura laica, por «religión»—, sino que designan en su totalidad, su coherencia y su especificidad —por tomar los términos de Jean-Pierre Vernant en relación con la religión griega—, «todos los elementos constitutivos de la civilización» latina, todo lo que da a la romanidad «su fisonomía propia, desde la lengua, lo gestual, las maneras de vivir, de sentir, de pensar, hasta los sistemas de valores y normas de la vida colectiva»[5]. Aún más, *religio* permite a los latinos aprehender en un significado global todo el conjunto de las instituciones romanas en el conjunto de las instituciones civilizacionales y culturales. Esa noción es el vector interno central de la comprensión de la latinidad en su totalidad y su especificidad. Por ello, se convierte, referente al cristianismo, en el vector de su introducción en toda la romanidad y no solamente en el sistema religioso latino.

Descalificado como *superstitio,* ese sistema religioso hace el oficio, en un primer momento al menos, más bien de botador. Pero su estructuración profunda, al formar parte integrante de la sociedad romana y de su representación, inviste desde el principio al cristianismo, tanto como se deja investir por él. La proclamación del cristianismo como religión de Estado, menos de dos siglos más tarde, podrá considerarse como una explicitación

[5] **Jean-Pierre Vernant,** *Mythe et religion en Grèce ancienne,* **Paris, Seuil, 1990, pâg. 21.**

y una forma de dar por concluida esa sobredeterminación mutua inicial. *Religio,* al tepresentar la *societas* organizada en *ciuitas,* es realmente el vector por medio del cual se lleva a cabo progresivamente la romanización del cristianismo y la cristianización de la romanidad[6]. Al final, el resultado será una asimilación entre ambas *societates* del principio, cuyas dos primeras formas institucionales completas —que muestran la imposibilidad de una fusión total y la permanencia de una tensión interna— serán, de manera contradictoria y de desigual importancia, el Imperio cristiano y el monaquismo occidental. La existencia de ambos sistemas opuestos dependerá del significado según el cual se plantee la relación entre ambos vectores primarios como son la romanidad (la institución en su totalidad) y la cristianidad (la filosofía cristiana). En el primer caso, el del Imperio cristiano, es el vector de la romanidad el que se da a un tiempo como vector de la cristianidad. En el segundo, el del monaquismo occidental, la relación se ha invertido: es la cristianidad la que se da como vector de la romanidad.

Si fuera necesario caracterizar de manera más precisa en qué *religio* fue el vector de la romanización del cristianismo e, inversamente, de la cristianización de la romanización, nos parece que es ante todo redefiniendo al cristianismo como institución. Sin duda alguna, a finales del siglo n, el movimiento cristiano no se parece a una agrupación de asociaciones o de fraternidades cuya organización, composición y prácticas serían completamente flotantes. Las comunidades cristianas son instituciones organizadas

[6] **El cristianismo, al igual que fue modelado, en el ámbito griego, por la filosofía, pretende ahora, a cambio, dictar la verdad a la filosofía, porque ostenta la verdad de la filosofía; de igual manera, constituido en** *ciuitas* **en el ámbito romano, se hace pasar por el modelo perfecto de la sociedad** *(societas perfecta)* **y pretende dictarle su ley. Esa es quizás la razón principal por la que el conflicto entre las instituciones latinas y las Iglesias era inevitable. Convertido en** *religio,* **el cristianismo no podía pensarse simplemente como un enclave en la sociedad, como una agrupación particular, una** *domus,* **dirá san Agustín en** *La Ciudad de Dios* **(XIX, 16-17). Sólo podía ser la** *religio* **de la** *societas,* **es decir, finalmente, toda la** *societas* **ella misma en cuanto que se significa y se simboliza en la** *religio.*

y estructuradas, a pesar de que todas no sigan exactamente el mismo modelo institucional y no tengan la misma legislación interna. La admisión en cada comunidad obedece a ciertas condiciones y sigue ciertas normas; las responsabilidades y las funciones se confían a personas a las que se les confiere un título apropiado; las celebraciones siguen procedimientos bien establecidos; la proclamación escrituraria no se deja al azar; las funciones caritativas o de gestión de cierto patrimonio se organizan y se siguen; en resumen, las comunidades cristianas no esperaron a ser calificadas de *religio* para organizarse. Pero una cosa es esa organización —heredada en gran medida de la organización de las comunidades judías— , y otra el nuevo modelo que constituye, para el cristianismo, la organización de la *ciuitas* latina y a cuyo acceso abre su definición como *religio*.

Confrontando los campos ideológicos de los indios y de los romanos, Georges Dumézil escribía que, los primeros piensan más bien fabulosa, cósmica, filosófica, absoluta y dogmática, moral y místicamente, mientras que los romanos piensan histórica, nacional, práctica, relativa y empírica, política y jurídicamente[7]. Caracterizaba así el rasgo político: «Siendo Roma la más augusta realidad accesible a los sentidos, siendo la vida de Roma un problema que se planteaba constantemente, y, al no ser la religión más que una parte de la administración pública, todas las reflexiones de los romanos, todos sus esfuerzos se centraban en la *res publica;* todos los deberes, todas las normas, y, por consiguiente, todos los relatos que formaban el tesoro de la sabiduría romana tienen una punta dirigida hacia la política, las instituciones, los procedimientos, la casuística del cónsul, o del censor, o del tribuno». En cuanto al rasgo jurídico de su pensamiento, veía su muestra en el hecho de que los romanos «despejaron pronto la noción de persona, y sobre ella, sobre la autonomía, sobre la estabilidad, sobre la dignidad de las personas, construyeron su ideal de las relaciones humanas —*ius*—, no interviniendo los dioses más que como testigos y garantes» (pág. 124).

[7] **Georges Dumézil,** *La Religión romaine archaïque,* **París, Payot, 1996, págs. 123-124.**

No sabríamos nosotros definir mejor los principales referentes culturales de los pensadores latinos cristianos. En efecto, casi todos son, antes de su conversión, oradores y abogados de profesión. Su formación les permite analizar las realidades en términos y categorías jurídicas e institucionales. El mundo en el que viven y a partir del cual aprehenden la realidad es el mundo instituido y de las instituciones, que, además, ostenta efectivamente la autoridad política, jurídica y militar del *oikoumene*. Así pues, lo que ocurre en latinidad es del mismo orden que lo que ocurrió y sigue ocurriendo en el helenismo. Al igual que los filósofos griegos que se convierten al cristianismo lo aprehenden en términos y en categorías filosóficas, sin un instante de titubeo sobre la pertinencia y la validez universal de estas últimas, de igual manera, los oradores latinos que se convierten a la fe cristiana la aprehenden en términos y en categorías institucionales, sin inquietarse en absoluto de su pertinencia y de su validez.

Todo el instituido romano, del que la *religio* antigua significaba simbólica y ritualmente la coherencia y la fuerza, ofrece, como algo natural y que se impone de forma universal, todas las categorías necesarias para pensar, estructurar y gestionar el cristianismo. La «ciudad» *(ciuitas)* es la unidad de referencia institucional. No obstante, entre finales del siglo n y comienzos del m, su modelo ya no es, desde hace mucho, la Roma de la época republicana. Las *ciutates* son numerosas y su estatuto bastante diferente, según que sean peregrinas (o extranjeras) o de tipo romano. Pero sus disparidades, al menos en lo que se refiere a algunas de ellas (colonias y *municipes),* se atenúan por el hecho de que están integradas en un conjunto unificado, el Imperio romano. Sus instituciones, dice Francois Jacques, reflejan más o menos completamente las de Roma y comparten con ella todo o parte de su derecho[8]. Son ellas y ese derecho imperial lo que ofrecen a los autores latinos cristianos las categorías institucionales mediante las cuales aprehenden el fenómeno cristiano.

[8] **François Jacques, «Les statuts des personnes es des communautés»** *in* **François Jacques et John Scheid,** *Rome et l'intégration de l'Empire,* **1.1,** *Les Structures de l'Empire romain,* **Paris, PUF, 1990, pág. 221.**

La Iglesia como institución romana

La marca del paradigma institucional romano aparece ante todo patente en el plano de la organización eclesiástica. En un principio, sin duda, el Imperio y las *ciuitates* no constituyen, en tealidad, el modelo concreto del que se va a copiar las estructuras para sustituirlas a las que ya existen. El colegio de los presbíteros *(presbyterium),* el epíscopo *(episcopos)* y los diáconos no se ven reemplazados por lo que sería su equivalente de un senado y de pares de duunviros, de cuestores y de ediles, cuyo cargo sería anual y colegial. La organización de las comunidades cristianas, heredera de la de las comunidades sinagogales, fue reelaborada y reforzada por una sobredeterminación fuerte en el ámbito helenístico. El principio de la *diadoche* («sucesión»), que pone en cabeza de la comunidad a un solo jefe, nombrado por su predecesor, se inscribe a partir de ahora y de forma clara, en una función simbólica y teológica: representar y asegurar el proceso de revelación y de comunicación de la salvación, proceso único (y no múltiple) cuyo origen es Dios mismo, que es uno.

La romanización de las estructuras de las comunidades cristianas se manifiesta inicialmente por medio de una formulación y una categorización jurídica de lo existente, que sobredetermina los fundamentos teológicos por fundamentos jurídicos. Desde ahora, cada función viene definida por el derecho en sus atribuciones y en sus cargos. El epíscopo es el primer «magistrado». Y, debido a que la categoría de *religio* está cargada de significado, dicha magistratura, como la del «consejo de los ancianos» (el *presbyterium)* se estructuran en «clero», distinto del pueblo; éste, por contraste, se convierte, como lo ha expresado Alexandre Faivre, en un pueblo de «laicos»[9]. La sobredeterminación jurídica viene en el momento oportuno para reforzar el papel del epíscopo y definir, para todas las comunidades cristianas

[9] **En relación con la aparición, en esa época, de los laicos en la Iglesia, véanse los excelentes trabajos de Alexandre Faivre, entre ellos, además de la obra ya citada,** *Les Laïcs aux origines de l'Église,* **París, Le Centurion, 1984.**

—a imagen de la unidad del Imperio— una jerarquía interna que da al episcopado monárquico (o monoepiscopado) la autoridad sobre el resto de las funciones y cargos. En cuanto a estos últimos, están asumidos ya sea por el epíscopo, como las funciones de enseñanza y catequesis, lo que conlleva la desaparición de la función de «maestro» —un miembro del clero dependiente del epíscopo que puede eventualmente asumir dicho cargo por delegación—; o bien desaparecen, como la de «confesor»; o bien, finalmente, se inferiorizan, como el ministerio de las viudas y de las vírgenes. «La legislación sobre las viudas instituidas, y sobre todo en relación con la creación del ministerio de las diaconisas, son ejemplos particularmente iluminadores del fenómeno que calificaría de institucionalización por inferiorización», escribe Alexandre Faivre[10].

Menos de dos siglos después de Tertuliano, la romanización del cristianismo será tal que podrá convertirse en religión del Imperio (inicialmente religión oficialmente autorizada gracias a lo que se viene denominando Edicto de Milán, en el año 313; más tarde, religión oficial del Imperio, con la ley de Teodosio del año 391). Podrá entonces consumarse en un movimiento que será al mismo tiempo una cristianización de la romanidad[11]. Por un lado, las Iglesias no sólo podrán reorganizarse sobre el modelo de las estructuras administrativas del Imperio, sino también inscribirse en las propias estructuras. Las Iglesias locales, se reestructurarán en diócesis subdivididas en parroquias y administradas por un obispo; éste no tendrá sólo el estacuto de *praefectus* («prefecto»), sino que también será el verdadero *praefectus* de la diócesis, accediendo a una carrera que ya no le ofrecía la administración civil[12].

[10] **Alexandre Faivre,** *Ordonner la fraternité,* **París, Cerf, 1992, pág. 77.**

[11] **En relación con esta cuestión, véase por ejemplo la obra de Philippe A. McSchane,** *La Romanitas et le pape Léon le Grand. L apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques,* **Tournai, Desclée et Cie; Montréal, Bellarmin, col. Recherches-Théologie, 24, 1979-**

[12] **Véase sobre ese tema el muy buen estudio de René Nouailhat sobre el destino de los** *honorati* **que, después de haber sido monjes en Lérins, se convirtieron, en su gran mayoría, en la primera mitad del siglo** V, **en «obispos-pre-**

En Roma, el obispo podrá recibir el título de Gran Pontífice, *Pontifex Maximus,* que era un título del emperador desde que Augusto fue elegido para esa dignidad en el año 12 a.C. De otro lado, las leyes del Imperio se convertirán en leyes de los cristianos. Eusebio de Cesárea podrá sin duda, en el elogio que hará de Constantino, el 21 de julio del año 335, decir que su Imperio es «la imitación del poder monárquico en los cielos» *(Laudes Constantini,* 5) y que el emperador «investido de la imagen de la realeza celeste, la mirada hacia arriba, gobierna regulando las cosas de este mundo según la idea de su arquetipo» (ibid., 3). El arquetipo celeste según el cual la administración de la Iglesia, como la del Imperio, se dice que están reguladas no es otra cosa que una proyección teológica de un modelo terrestre que sirve realmente de arquetipo: la propia institución imperial. Eso es lo que muestran las numerosas obras cristianas, entre ellas, *Las Instituciones divinas (Institutiones diuinae)* de Lactancio, cuyo título está calcado de los manuales de jurisprudencia *(institutiones iuris ciuilis), El Gobierno de Dios (De gubernatione Dei)* de Salvién de Marsella, *La Jerarquía celeste* de Dionisio el Areopagita, o también —célebre entre todos—, *La Ciudad de Dios (De ciuitate Dei)* de san Agustín. Lo espiritual y lo temporal siguen siendo sin duda dos principios distintos, estando el segundo teóricamente dependiente del primero, como lo es la filosofía en relación con la verdad revelada. Sin embargo, ambos van al encuentro uno de otro, puesto que incluso el primero se da en la figura de lo instituido, cuyas formas son las de la administración imperial.

fectos» de las Galias, *Saints et Patrons,* **París, Les Belles Lettres, 1989. A finales del siglo iv, escribe por su lado Alexandre Faivre, el obispo «comienza a querer "hacer carrera" aceptando pasar a un obispado más importante. Siguiendo el modelo de los funcionarios civiles, el obispo de la** *civitas* **tratará de conseguir ser el metropolita de la** *provincia,* **después patriarca o metropolita superior de la diócesis y finalmente, patriarca ecuménico de la capital»** *(Ordonner la fraternité,* **ob. cit., pág. 45).**

Del cristiano hombre del pueblo al fiel servidor

La definición del «cristiano» sigue la misma evolución. En una Iglesia que integra el modelo estructurante de la *ciuitas* imperial, es en un principio redefinido como *ciuis* («ciudadano»), hombre del pueblo *(populus).* Su acceso a la salvación será pues definido en términos de derechos y deberes. Para comenzar, no pretenderá acceder a la salvación si no pertenece a la ciudad cristiana. Conocemos las célebres fórmulas de san Cipriano (hacia 200-258), obispo de Cartago, fórmulas cuyos términos jurídicos sólo son formales: «Fuera de la Iglesia no hay salvación» *(«salus extra ecclesiam non est», Carta* 73, 11), lo que quiere decir que no puede acceder a la salvación el cristiano que no pertenece a una Iglesia que disfrute de plenos derechos y que, por ello, es la única habilitada para ofrecer la salvación. Es un extranjero, e incluso un enemigo de Dios y de la Iglesia. Eso es lo que explicitan claramente otras fórmulas, con palabras casi de cuño legal, como éstas: «No es cristiano el que no está en la Iglesia de Cristo» *(«Christianus non est qui in Christi ecclesia non est», Carta* 55, 24) o muchas otras que abundan en una obra como *La Unidad de la Iglesia Católica (De Catholicae Ecclesia unitate):* «No puede tener por Padre a Dios el que no tiene a la Iglesia por madre» *(«Habere non potest Deun patrem qui ecclesiam non habet matrem»,* VI); «El que abandona la Iglesia de Cristo es un extranjero, un profano, un enemigo» *(«Qui reliquit ecclesiam Christi, alienus est, profanus est, hostis est»,* VI).

En ese contexto, la admisión en la comunidad cristiana, al igual que el tratamiento de las locuras y las infidelidades, toman un giro institucional claramente más marcado. No es suficiente reconocer que Jesús es el Cristo según las Escrituras —contenido del kerigma primitivo— para formar parte de la comunidad eclesial. Es preciso también adherirse a un conjunto doctrinal oficial, adoptar los ritos, las prácticas y las instituciones eclesiales, y finalmente, llevar una vida que esté en conformidad con el ideal cristiano tal como está definido y propuesto por la autoridad eclesial. Bajo la responsabilidad directa del jefe de la comunidad (el epíscopo), el futuro bautizado se prepara, por consiguiente,

siguiendo una formación progresiva y cada vez más exigente (el catecumenado). El símbolo de fe que recita el día de su bautismo no es la expresión de su fe personal, sino la de la institución eclesiástica. Bajo un lenguaje simbólico y teológico, es en realidad una remisión de la ley por la autoridad y una aceptación de seguirla por parte del bautizado. Las denominaciones de esa proclamación bautismal están claras: se trata bien de una *traditio symboli* o de una *redditio symboli,* es decir —como en un contrato en buena y debida fotma— de una simple «vuelta» de lo que se ha transmitido, de una aceptación, en los mismos términos y en las mismas formas, del compromiso propuesto por la institución eclesial. El símbolo de la fe no se da como una formulación, y menos aún como una interpretación entre otras posibles: es la «norma de fe» *(«regula fidei»).*

Esta sobredeterminación del valor simbólico del bautismo y de la pertenencia a la comunidad cristiana por medio del valor jurídico, se acentúa con el tiempo, como lo muestran la cuestión de las «faltas» cometidas después del bautismo y la de la integración de las personas que han recibido el bautismo a manos de herejes. El significado primario del bautismo consiste en la agregación a la comunidad de una persona que reconoce que Jesús es el Cristo. En el siglo m, la teología, tratando de definir en qué consiste, para la persona, la transformación que operan su conversión y su bautismo, se retiene sobre todo el hecho de que borra los pecados. De pronto, se plantea la cuestión del perdón de los pecados cometidos después del bautismo y de la fórmula institucional a darle. Los intransigentes, como Hipólito de Roma y Tertuliano en Cartago, responden que no es posible un nuevo perdón. Los episcopos, más realistas y preocupados por la permanencia de sus comunidades, están más bien a favor.

La cuestión resurgió con más agudeza durante la «persecución» de Decio, en el año 251. Numerosos cristianos, con el fin de salvar su vida, no «confiesan» su fe ni aceptan el martirio. Los rigoristas, como Novaciano, se oponen a la reintegración de esos *lapsi* («los que han caído»). La solución media que los episcopos adoptaron es la de reintegrarlos, pero después de un tiempo de penitencia y de prueba. Así tomó forma el sistema penitencial muy elaborado, a la vez que una justicia eclesiástica. La cuestión

del bautismo recibido en una comunidad considerada como hereje se ve tratada de forma semejante. Los obispos de Roma (Esteban) y de Cartago (Cipriano) no comparten la misma opinión: el primero estima que tiene cierta validez, el segundo, ninguna. El primero piensa que una simple imposición de las manos es suficiente, el segundo exige la administración de un nuevo bautismo, el verdadero. Esteban gana. El tratamiento institucional de cuestiones espirituales conduce así a la elaboración de una teología sacramental, es decir, de una teología institucional que conlleva nociones como las de validez y eficacia[13].

A medida que el cristianismo y la romanidad se sobredeterminan mutuamente, que el modelo de una revelación descendiente se asemeja cada vez más al de la ciudad imperial, los derechos del «fiel» *(fidelis),* sobre todo si es laico, se parecen cada vez menos a los de un *ciuis* de una ciudad democrática y republicana para ser cada vez más semejantes a un miembro de la plebe *(plebs),* o incluso de un esclavo. Si todos tienen derechos y deberes, éstos no son los mismos para todos: varían en función de la situación que ocupa en la escala eclesiástica. La libertad, en particular, recibe una definición nueva, bastante paradójica. En el lenguaje evangélico, la libertad del hombre consiste en responder libremente a la llamada de Dios. En el lenguaje teológico, esa libertad se convierte en un don —una gracia— de Dios mismo. En el lenguaje institucional, la libertad consiste en disfrutar de la gracia dada por la institución eclesial.

La sobredeterminación de los tres niveles conduce pues a esta definición paradójica de la libertad: es haciéndose esclavo (de la autoridad eclesiástica —y eventualmente civil—) que el fiel accede a la verdadera libertad dada por Dios[14]. Si no se somete, si

[13] **Una cuestión del mismo orden, planteada por el donatismo, a finales del siglo siguiente, dará lugar a precisar que la eficacia de un sacramento es independiente de la dignidad del ministro** *(ex opere operato).* **La institucionalización sacramental no está lejos de volver al formalismo y ritualismo que caracterizaban a la** *religio* **antigua: la efectividad del don de la salvación que significa el sacramento viene asegurada por la exactitud formal en el cumplimiento del rito.**

[14] **Todo esto ha sido pertinentemente puesto de relieve por Rene Nouailhat en los escritos lerinianos del siglo v, «Esclave, serviteur, moine. Structures**

no sigue fielmente las directrices del magisterio de la Iglesia, tanto en el orden del conocimiento como en el orden de las prácticas, se excluye él mismo de la Iglesia y de la salvación. Se convierte en un «infiel» del mismo modo que los que siguen otras religiones, esas supersticiones inspiradas por los demonios. En el régimen del Imperio cristiano, las sentencias de Cipriano arriba citadas, no sólo tienen el poder de la Iglesia, sino también el del Imperio. Los infieles ya no son sólo destinados a los fuegos del infierno. Las «sanciones son divinas y humanas», según la expresión del *Código teodosiano*. El juicio de Dios no espera a la parusía para manifestarse.

Todos los aspectos de la vida cristiana podrían ser objeto de análogas consideraciones. Todo está institucionalizado. Y como institucionalizado, su significado cambia profundamente. Tomemos un ejemplo, el de la moral personal y colectiva. El dualismo, que se extendió como una marea por toda la cuenca del Mediterráneo durante el siglo n, y que inscribió su marca en el cristianismo helenístico, es, de por sí, totalmente contrario a la cultura latina. No obstante, encontrará en esta cultura formas institucionalizadas. En forma de una oposición cristiana entre la carne y el espíritu y entre la Iglesia y el mundo, una oposición fundamentada en la relectura platónica de los escritos joánicos y paulinos, estructura la relación al mundo y a sí mismo. Cuando el cristianismo y el Imperio se oponen, el martirio, como en el judaismo, se ofrece como la respuesta institucional más concluyeme a dicha confrontación con las fuerzas del Mal. Manifiesta la suprema negativa al mundo y sus seducciones, con la perspectiva, para el cristiano, de conformarse y asociarse a la Pasión y Resurrección de Cristo. No obstante, el martirio sigue siendo una opción excepcional. De todas formas, desaparece con el fin de las persecuciones y la integración del cristianismo como religión del Imperio. Pero, sin esperar a esa desaparición, la fidelidad a las exigencias de la perfección evangélica, percibida en una perspec-

de dépendance à Lérins au début du ve siècle» *in* **Jacques Annequin et Marguerite Garrido-Hory,** *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance,* **Annales littéraires de l'Université de Besançon, 534, Paris, Les Belles Lettres, 1994, págs. 241-266.**

tiva con tintes de dualismo, se desplaza hacia las costumbres. Se desarrolla una moral cristiana, hecha de renuncia al «mundo» y a sus placeres, incluso cuando no son inmorales.

De forma general, como ya lo hemos resaltado, los epíscopos rechazan las posiciones demasiado extremas: como responsables de comunidades, están obligados a transigir. No obstante, animan a la ascesis y a la mortificación, al celibato y a la virginidad. Los institucionalizan incluso y controlan su organización: se fijan días de ayuno y las vírgenes forman desde ahora una categoría particular en la ciudad cristiana. Pero otros van mucho más allá en ese rigorismo dualista. En el ámbito griego, algunos huyen pura y simplemente del mundo para establecerse en el desierto donde llevan una vida individual conforme al ideal que se hacen de la filosofía evangélica. En el ámbito latino, la prosecución de ese mismo ideal toma inmediatamente la forma de un monaquismo institucional y comunitario, de elaboración de una institución social a imagen del Imperio, pero construida a partir del vector «evangélico» así filosóficamente establecido[15].

De la verdad revelada a la verdad decretada

La institucionalización del cristianismo como *religio* no se limita a la organización de la vida personal y comunitaria del cristiano. No sólo se refiere al acondicionamiento exterior y colectivo. Es igualmente, y puede serlo ante todo, una institucionalización del pensamiento. Nos fijaremos aquí en dos formas.

La primera se refiere a las Escrituras y su interpretación. Desde el principio, se sitúan en el corazón mismo de la consti-

[15] Así se explica, nos parece, la oposición que se establece, desde un principio, entre el monaquismo griego —pensado en una perspectiva filosófica, es decir, un acceso personal a la divinidad (de ahí la denominación de monaquismo, hecha sobre *monachos,* «que vive en solitario») — y el monaquismo latino, pensado en una perspectiva institucional y social, que plantea ese mismo acceso de una forma colectiva y organizada (en ese caso, la expresión monaquismo comunitario o cenobítico significa organización colectiva de un acceso individual a la divinidad).

tución del movimiento cristiano. Expresión de la Palabra de Dios, constituyen la materia propia que la proclamación sinagogal articula en la Tora, los Profetas y la homilía, convirtiéndose así, tanto para Jesús como para los discípulos, en la estructura estructurante de su pensamiento y de su actuación. Fue «a partir de las Escrituras» que en el ámbito judío las primeras generaciones de discípulos argumentaban, defendían y construían la identidad de su fe y de su movimiento, aunque por supuesto, esas Escrituras no les pertenecen, sino que les son comunes con los judíos. En la fase griega del movimiento cristiano, las Escrituras permanecen en el primer plano, pero en una perspectiva global más amplia, puesto que se captan en un ámbito del que no son el elemento constitutivo: la filosofía griega.

En las asambleas dominicales, mientras se mantiene la proclamación escrituraria —que estructura una relectura de las Escrituras en función de su realización en el tiempo crístico— la captación filosófica de esa misma estructuración la coloca ante el dilema siguiente: el vectot semítico sigue dominando; en ese caso se concluye en una sobredeterminación filosófica del enunciado homilético (como en el judaismo helenístico tal como lo muestra Filón de Alejandría, el dato cristiano se da como filosofía superior, porque es filosofía revelada); o predomina el vector filosófico; entonces asistimos a una explosión del dato cristiano en una extraordinaria variedad de escuelas de pensamiento y de vida. Esta situación crea problemas en la medida en que, fuera de cualquier otra consideración, está en contradicción con la epistemología de la revelación que ordena al menos implícitamente la proclamación dominical: si la verdad enunciada por los hombres puede ser diversa, e incluso contradictoria —puesto que los hombres pueden equivocarse—, la que Dios enuncia —puesto que esa es la fe de los creyentes— no puede contradecirse.

Así pues, deben definirse criterios de veracidad para que ese enunciado divino, que, a pesar de todo, sólo existe en un enunciado humano, pueda distinguirse de enunciados falsos y demoníacos. Ese criterio de verdad *(regula veritatis)* es el de la proclamación escrituraria ella misma, pero captada en la institución comunitaria que la profiere. Nace así la doctrina de la tradición *(paradosis) y* de la sucesión *(diadoche),* que establece que hay una

vía única de acceso para el hombre a la verdad, la misma que Dios tomó para comunicársela, es decir la de la Revelación desde los orígenes del mundo, la que, en un primer tiempo, pasando por Moisés y los Profetas, alcanza su cumplimiento en Jesús el Cristo, y que, en un segundo tiempo, se mantiene y se propaga, en una sucesión ininterrumpida, desde los Apóstoles hasta los presbíteros y los epíscopos actuales pasando por sus sucesores.

«Hay que escuchar a los presbíteros que están en la Iglesia —escribe san Ireneo, contemporáneo de Tertuliano, pero epíscopo (de Lyón) y que escribía en griego—: son los sucesores de los Apóstoles [...] y, con la sucesión en el episcopado, han recibido el seguro carisma de la verdad según el beneplácito del Padre»[16]. El principio institucional de la sucesión se convierte pues en garante del exacto mantenimiento de las Escrituras y de su exacta interpretación. Se convierte igualmente en el garante de la elección y de la interpretación de las Escrituras judías para demostrar la transmisión de la revelación después de Jesús. Se forma así y se fija, a finales del siglo n, la lista («canon») de las Escrituras que componen el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Reiniciar esa posición en una perspectiva latina no será una simple confirmación. Las Escrituras y su interpretación se toman de nuevo en la figura de los textos legislativos. Las Escrituras son a la Iglesia lo que los textos de la ley son a la ciudad. «La ley que es propiamente la nuestra, a saber, el evangelio» *(«lex proprie riostra, id est euangelium»,* dice Tertuliano, *La Monogamia,* 8). Por consiguiente, el texto de las Escrituras y su interpretación pertenecen exclusivamente a la autoridad cualificada. Ninguna persona, por cualificada que sea, está habilitada para discutirla. Esa es la tesis que desarrolla Tertuliano en *La Prescripción de los herejes,* apoyándola con el argumento de la prescripción *(praescriptio).* En un proceso, la prescripción es una objeción que, escrita en la *formula* del proceso, permite detener el procedimiento en la

[16] *«Eis qui in Ecclesia sunt preshyteris abaudire oportet, his qui successionem hebent ab Apostolis [...] qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceterunt»* **(Ireneo,** *Contra las herejías,* **IV, 26, 2). El original griego de ese libro se ha perdido.**

forma con que se ha emprendido por parte del querellante y, por consiguiente, de rechazar totalmente la causa. Para Tertuliano, la misma argumentación puede hacerse en contra de los que no están cualificados por la institución eclesial ella misma, es decir, los herejes. «Donde aparezca que reside la verdad de la disciplina y de la fe cristiana, ahí estarán también las verdaderas Escrituras, las verdaderas interpretaciones y todas las verdaderas tradiciones cristianas» (XLX, 3). De ahí las dos prescripciones enunciadas por Tertuliano: «Desde el momento en que Jesucristo, nuestro Dios, envió a sus Apóstoles a predicar, no debemos acoger a más predicadores que los que Jesucristo instituyó» (XXI, 1), y «para saber [lo que los Apóstoles predicaron, es decir, lo que Jesucristo les reveló], es necesario dirigirse a esas mismas Iglesias que los Apóstoles fundaron en persona, que ellos mismos instruyeron, ya sea de viva voz, como se dice, o más tarde por medio de cartas» (XXI, 3).

En esa perspectiva, está claro que no son las Escrituras y su interpretación lo que fundamenta la institución, sino más bien la institución lo que fundamenta las Escrituras y ostenta su interpretación. Más exactamente (pues las Escrituras nunca han sido, en el sentido estricto, el fundamento de las instituciones, tanto judías como cristianas —la religión cristiana no es una religión del libro—), lo que significa el argumento de la prescripción es la eliminación del sujeto humano individual como enunciante de lo verdadero en beneficio de la propia institución. La institución se identifica a Dios como enunciante de las Escrituras y de su interpretación. En la romanidad, la cuestión de la verdad que plantea todo texto y toda interpretación no es sólo desplazada del discurso sobre la institución. Dicho traspaso equivale a una eliminación de la cuestión. «La fe consiste en una norma, tiene su ley, y su salvación de la observancia de la ley» *(«fides in regula posita est, habet legem, et salutem de observationes legis»* XIV, 4). Así, desde un cierto punto de vista, la romanización del cristianismo se aproxima a sus orígenes, al judaismo de donde procede, devolviéndole una dimensión institucional completa, con la diferencia, no obstante, que, en el judaismo, la proclamación escrituraria no se efectúa en el marco de una doctrina definida y controlada por la autoridad institucional.

Esa aniquilación por desplazamiento viene confirmada y am-

pliada en la manera en que la «doctrina» —la formulación de la fe— se establezca y promulgue a partir de la romanidad. Se decreta primero por la autoridad eclesiástica, después por la autoridad imperial. Sin duda, el trabajo intelectual de cada cual ni se abandona ni se condena. Se abre incluso, a partir del reconocimiento del cristianismo como religión oficial, el período que ve florecer a muchas de las más brillantes mentes que haya conocido la Antigüedad cristiana, período que, por esa razón, los historiadores han calificado de «edad de oro» de la patrística. Pero debemos reconocer que la función doctrinal, a la que contribuyen ampliamente los Padres en tanto que obispos, desde ahora se le atribuye a la institución: los concilios. Fueron precedidos por asambleas (sínodos), que reunían, por su iniciativa, a los obispos de varias Iglesias, con el fin de debatir cuestiones comunes y tomar medidas disciplinarias, como la excomunión, es decir, hablando de comunidades, la misma condena que se le infligía a un ciudadano privándole totalmente de sus derechos cívicos y desterrándole. Una Iglesia excomulgada no puede transmitir la salvación. Ella misma se ve privada de la salvación. Pero la unificación (parcial) de las Iglesias en la unidad del Imperio bajo la autoridad del emperador conduce a éste —verdadero representante de Dios en la tierra— a convocar al conjunto de los obispos en una asamblea general (llamada concilio ecuménico), a presidir los debates, a sancionar las actas como leyes de imperio y a hacer ejecutar las decisiones. Las definiciones conciliares de la doctrina cristiana se convertirán, de hecho, en decisiones que la ley transforma en decretos *(dogmata)*. La verdad se decreta, si está permitido asociar ambos términos, por lo demás contradictorios. Pero esa es la definición de la ortodoxia[17]. Ese estatuto de la ver-

[17] **En un capítulo dedicado al «derecho como metáfora de la institución», Jean-Paul Resweber pone claramente en evidencia las implicaciones y los problemas —en relación con el empleo del término griego *pbysis* por el término latino *natura*—, de la sobredeterminación institucional de esa noción: «El orden del derecho viene a confirmar, reforzar y elevar el orden de la naturaleza. No podríamos expresar mejor hasta qué punto, a partir de su deriva hacia la latinidad, los conceptos metafísicos se hacen indisociablemente nociones jurídicas. El hermoso y buen pensamiento se convierte en pensamiento recto, el desvela-**

dad transforma inmediatamente un desencuentro doctrinal entre obispos en ruptura institucional: una herejía se convierte en cisma[18].

¿Se volverá a levantar el pensamiento después de semejante decreto de muerte? La persistencia, en el cristianismo, de su dimensión griega (filosófica), los debates y disputas que animarán las discusiones teológicas durante los concilios que, desde Nicea en el año 325 hasta Calcedonia en el año 451, definirán los principales «dogmas» (decretos) trinitarios y cristológicos, enmascaran sin duda durante algún tiempo aún ese golpe fatal que su institucionalización hace caer sobre el pensamiento, cristiano o no. Fue ésta, y no las invasiones de los «bárbaros» lo que hará que, muy pronto, el pensamiento ya no será más que la sombre de sí mismo, al no ser entonces más que la figura de la institución. El *Commonitorium* de san Vicente de Lérins, escrito en el año 434, formulará esta definición de la verdad institucional: es verdadero «lo que se ha creído por todas partes, siempre y por todos» *(«quod ubique, quod semper, quod ab ómnibus creditum est», Commonitorium,* 2). «No debe innovarse nada que no sea transmitido por la tradición» *(«nihil nouandum nisi quod traditum est», Commonitorium,* 6). En semejantes condiciones, como lo analiza

miento de la verdad, la rectitud o la conformidad de la idea de objeto, la razón, la facultad de justificar un significado ya codificado en los modelos y las normas. Desde que el Derecho ha contribuido a instituir el significado de nuestros conceptos, el filósofo tiene todo el tiempo de ocio necesario para pensar según la rectitud instituida, a menos que consienta en pensar en contra de ésta, como lo hacen los filósofos contemporáneos de la desconstrucción» (Jean-Paul Resweber, *L'Institution. Méthaphores, stratégies et méthodes d'analyse,* **Estrasburgo, CEFEA, 1989, pág. 80).**

[18] **La organización de sínodos, después de concilios ecuménicos presididos por el propio emperador, muestra claramente que remitirse a la institución para resolver la cuestión referente a lo verdadero es una falsa solución. El recurso a una institución cada vez superior a la anterior sólo es una huida hacia una solución sin salida. Esa referencia de la cuestión de lo verdadero a la institución es no solamente ineficaz (jamás ha podido rehacer la unidad de las Iglesias ni impedir nuevas escisiones), sino que incluso ha sido factor de división, en la medida en que el conflicto intelectual es inmediatamente transcrito en ruptura institucional.**

perfectamente Rene Nouailhat, «la repetición de las fórmulas sirve de demostración. [...] Cristo y la Trinidad son figuras escenificadas por estructuras de la lengua, tipos de conceptos de un sistema autorreferencial. [...] Los enunciados dogmáticos se mantienen en un encierro sistemático, un discurso de autoridad en la medida en que no deja lugar alguno a lo que se diría, en esta materia, en función de una historia personal y colectiva» («Esclavo, servidor, monje», pág. 264). «Los debates teológicos ya no encuentran su lugar. Las definiciones cristológicas ya no son la expresión de confesiones de fe de personas o de la vivencia de los grupos; se imponen como categorías institucionales, expresiones de un nuevo discurso de poder del que medimos aquí las dimensiones de autoridad, identidad y dependencia» (ibid., página 266).

En consecuencia, en la proclamación escrituraria, la homilía en cuanto a palabra viva y de actualidad ya no se da: puede ser ventajosamente reemplazada por la lectura de homilías ya hechas, de contenido teológico seguro, que se coleccionan en homiliarios cuyo orden sigue el del calendario litúrgico. De igual forma, el debate, del orden o ámbito que sea, se reduce a un torneo a golpe de argumentos de autoridad, es decir, a lo que queda cuando la verdad ya no es más que un enunciado, un acto, realizado y asumido por un enunciante, en un momento dado y en condiciones determinadas, que se dirige a otro enunciante. Un argumento de autoridad es un enunciado que se supone que se mantiene por sí mismo y cuyos usuarios reivindican la autoridad para defender una ventaja o una posición. Habrá que esperar al siglo **XII** para volver a encontrar el lugar del enunciante y del enunciado[19], sin que ello impida el desarrollo de la escolástica, que se fundamenta en «tesis», enunciados que son válidos por sí mismos. En resumen, la «buena nueva» inicial se agota en un condensado de transmisión, puesto que, al igual que el sacramento que actúa *ex*

[19] **Véase Maurice Sachot, «L'argument d'autorité dans l'enseignement théologique au Moyen Age: les grandes étapes d'une évolution (xie-xine siècles)», en Olivier Reboul y Jean-François Garcia (dir.),** *Rhétorique et Pédagogie,* **Cahier du Séminaire de philosophie, 10, Estrasburgo, PUS, 1991, pâgs. 111-153.**

opere operato, lo que se supone transmitido se considera como que existe por sí mismo, sin que sea necesario que exista un sujeto que tenga algo que transmitir ni otro sujeto para recibir el mensaje.

LA RELIGIÓN CRISTIANA, «ORGANIZACIÓN MATERIALIZADA»[20]

En una obra escrita en 1934 bajo el seudónimo de Henri Davenson, Henri-Irénée Marrou calificaba la confrontación entre cristianidad y romanidad de «osmosis cultural»[21]. Cuando trata de las creencias religiosas de los griegos, en su obra sobre *Les Grecs et l'irrationnel,* cuyo original se publicó en 1959, E. R. Dodds pensaba que era interesante la metáfora geológica de «conglomerado heredado» («the inherited conglomérate») que acababa de proponer Gilbert Murray. «La metáfora geológica es interesante, decía, pues el crecimiento religioso es geológico, y su principio, en conjunto y con excepciones, es la *aglomeración* más que la sustitución. Es muy raro que una nueva estructura de creencias borre completamente la estructura que le precede: o lo antiguo sobrevive como un elemento dentro de lo nuevo —un elemento a veces inconfesado y casi inconsciente—, o ambos subsisten uno al lado del otro, lógicamente incompatibles, pero no obstante aceptados en la misma época por individuos diferentes, y a veces por el mismo individuo»[22]. El empleo de esas imágenes es significativo, en la medida en que muestran que esos autores desean superar la simple noción de «sincretismo» en la que continuamos a menudo encerrando el enfoque de las relaciones entre las instituciones y las culturas, cuando la dimensión religiosa forma

[20] **Tomamos la expresión y el concepto a Régis Debray,** *Transmettre,* **ob. cit., págs. 26-33.**

[21] **Henri Davenson,** *Fondements d'une culture chrétienne,* **París, 1934, páginas 57-58, 82-83.**

[22] **E. R Dodds,** *Les Grecs et l'irrationnel,* **trad. del inglés al francés por Michael Gibson, París, Flammarion, 1977, pág. 179. Original:** *The Greeks and the Irrational,* **Berkeley (EEUU), University of California Press, 1959.**

parte de ella, ya se trate del cristianismo, del judaismo o de cualquier otra «religión»[23]. Dos cosas son posibles, una: que la realidad sea hasta tal punto confusa que la calificación de sincretismo esté perfectamente justificada; la otra: en su propia complejidad, muestra una estructuración interna, que no es otra cosa que una compilación incoherente o una amalgama. En este caso, el mantenimiento de la noción de sincretismo traduce una pereza intelectual o, aún peor, una dimisión intelectual, una negación de querer tratat como es debido momentos determinantes de la constitución de nuestra historia.

Al mantener —para dar cuenta de la paleogénesis del cristianismo— la categoría que, en cada una de las etapas que constituía su entrada en una nueva área cultural, venía privilegiada por esa cultura para captar y definir al cristianismo en su globalidad[24], hemos podido poner en evidencia el nivel estructurante en el que se efectuaban principalmente esa repetición y esa sobredeterminación. Siguiendo ese punto de vista, la última etapa, la de sú definición como *religio romana christianaque,* en realidad, aún no se ha superado. Desde entonces, su inscripción en otras culturas jamás ha dado lugar a una refundición global como las que pudo conocer al constituirse diferente del judaismo, después como filosofía en el helenismo, y finalmente como *religio* en la romanidad.

Sea cual fuere el juicio que se pueda dar sobre la entidad cristiana que resulta de esa triple metamorfosis, no se puede recusar que el movimiento cristiano haya alcanzado en eso una cierta forma de realización, sin que ello elimine las tensiones internas ni prohiba constantes transformaciones. Esa realización y permanencia no podrían ser el producto de una «osmosis» aleatoria, de una amalgama desordenada —un sincretismo—, o de una

[23] **Véase, por ejemplo, en cuanto a las relaciones del judaismo con el helenismo y entre el cristianismo y el helenismo, la reciente obra de Luc Brisson, «Le christianisme face á la philosophie», en Monique Canto-Sperber (dir.),** *Philosophie grecque,* **París, PUF, 1997, págs. 701-743.**

[24] **Es decir, la proclamación escrituraria en el judaismo, la filosofía en el helenismo y** *religio* **en la romanidad.**

compilación cualquiera —un «conglomerado»—. Todo ello implica necesariamente que haya una estructuración global, que esa estructuración jerarquice los diferentes órdenes de la realidad unos en relación con otros y mantenga la posibilidad de distinguir entre los elementos que la componen.

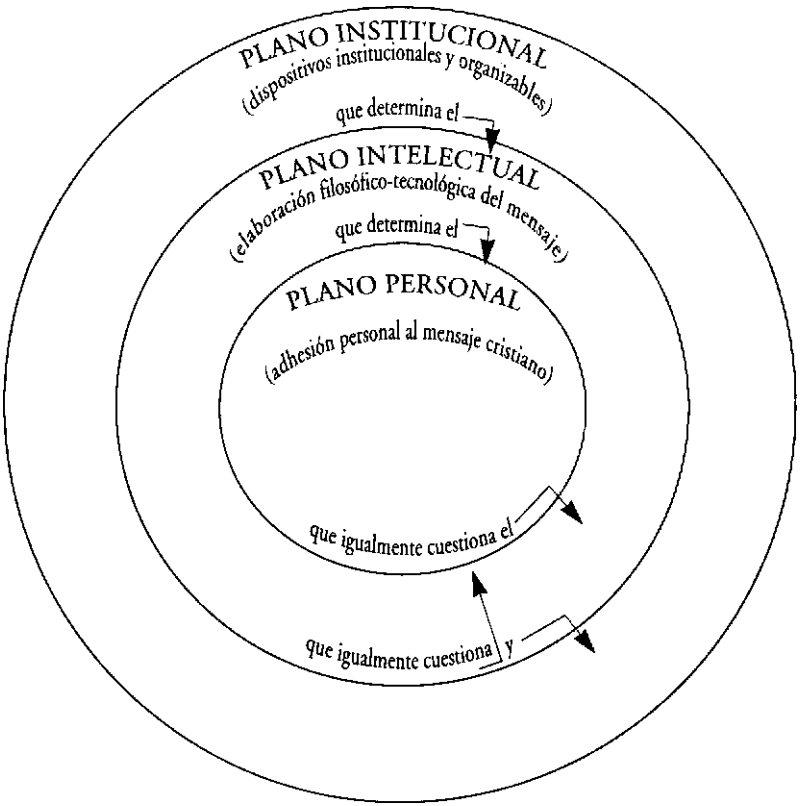
Mantener dicha categoría de «religión» para calificar esa forma particular de organización que constituye el cristianismo latino, es propiamente tautológico. Consiste en hacer creer que esa categoría es primaria y universal, cuando la definición que se le da es esa misma que el cristianismo ha elaborado al romanizarse. Es prohibirse toda posibilidad de analizarla con espíritu crítico, puesto que, por definición, el cristianismo latino corresponde perfectamente a los diversos conceptos que implica la categoría de religión. El concepto de «organización materializada» que propone Régis Debray, en la pareja que forma con el de «materia organizada», puede ayudar a salir del callejón. Al integrar las religiones, comenzando por las religiones cristianas, en una categoría que las enfrente a otros modos de «componendas comunitarias» (dimensión institucional u organización materializada) y de «componendas de comunicación» (dimensión instrumental o materia organizada), permite identificar mejor, en su propia articulación, las principales componentes de la organización particular que forma la «religión cristiana latina»: la institución, el conocimiento y la persona.

Estos son realmente los tres órdenes fundamentales que combina la *religio romana christianaque* y que le dan esa forma de realización. En efecto, la religión cristiana, entendida evidentemente en su definición latina, designa, de manera estructurada y estructurante, un conjunto a la vez institucional (que esa institución se limite a la Iglesia o que englobe a toda la sociedad cristianizada), intelectual (reflexión hermenéutica y filosófica) y confesional (una andadura de fe personal). Pues bien —¿sería necesario resaltarlo?— cada uno de esos tres órdenes nos devuelve precisamente a uno de los principales vectores que han llevado al movimiento cristiano en el transcurso de las tres etapas de su constitución como *religio romana christianaque:* en el ámbito judío, la andadura de la fe en respuesta al mensaje evangélico; en el ámbito griego, la estructuración filosófica; en el ámbito latino, finalmente, la institucionalización.

Ciertamente, esos tres órdenes estaban representados en cada una de las etapas. Pero la dominante estaba dada por el vector interno principal. En el estadio final, que recapitula las etapas anteriores, lo que persiste sobre todo de la primera etapa es realmente la andadura personal de la fe en un Dios que se revela; de la segunda etapa, la elaboración del movimiento cristiano como

ESQUEMA 2

La *religio romana christianaque*
como forma de «organización materializada»



filosofía; de la última, su estructuración como institución política y social. La *religio romana christianaque* forma una «organización materializada» específica en la medida en que asuma estos tres órdenes y estos tres principales vectores primarios en un conjunto estructurado[25].

La relación de estos tres órdenes no se efectúa de manera aleatoria. No están ni yuxtapuestos ni independientes unos de otros, sino subordinados unos a otros según un orden jerárquico descendiente y envolvente que va de la institución al individuo: la institución (que se da en la figura de Dios que se revela y da la salvación) engloba y determina el orden intelectual (que le es sometido como una sirvienta, *ancilla),* el cual, a su vez, engloba y determina el orden personal (como la *paideia* modela a la persona). Cada realidad cristiana es pues simultáneamente definida por estos tres vectores y según esta estructuración. Tomemos algunos ejemplos. La fe personal de un cristiano (primer plano) no viene definida por su creencia personal, sino por una construcción teológica (segundo plano) que es incapaz de alcanzar; ésta, a su vez, viene definida por la institución eclesiástica (tercer plano). Así pues, la fe no podría definirse por uno solo de estos tres órdenes: una adhesión personal, una creencia intelectualmente construida, una doctrina de la Iglesia.

Otro ejemplo. Hemos evocado anteriormente la definición de la libertad. En el plano personal e individual, la libertad es la li-

[25] **Con el fin de identificar ese tipo de organización materializada que forma el cristianismo como religión, propondríamos gustosamente el término de «sincrisia», término que oponemos a sincretismo.** *Synkrisis,* **en griego, es la acción de combinar, congregar, acercar. Se refiere no a una mezcla, sino a una combinación, a una composición, a algo construido, estructurado, jerarquizado. Por consiguiente, permanece la posibilidad de distinguir. Por otro lado,** *syncrisis* **se opone en griego a** *diacrisis,* **que es justamente esa acción de distinguir y de separar. Por ejemplo, en escritura, se califica de «diacríticos» a los signos que permiten distinguir entre dos palabras homófonas. Por sincrisia, en consecuencia, designaríamos una combinatoria terminada del tipo como la que forma el cristianismo en cuanto a** *religio.* **Y propondríamos que se destaque el concepto de «diacrisis» para definir el principio de laicidad, es decir, el principio de distinción: uno es el orden de la institución y otro es el orden de la conceptualización, y otro finalmente es el orden de la persona.**

bre capacidad de decidir por sí mismo y de adherirse a tal o cual enunciado. Se ve implicada por el mensaje evangélico. Pero, elaborada en lenguaje filosófico, la adhesión a la verdad divina que se revela ella misma, no puede ser otra cosa que una libertad de aceptación. Negarse se convierte en una falta —y no ya un error— por ser la cuestión de lo verdadero algo que no cabe duda. Retomada finalmente en el plano institucional que ostenta la verdad, no adherirse a la fe que propone la institución es la manifestación de una libertad que ya no lo es realmente, es una obstinación y un crimen que merecen el castigo.

Tercer ejemplo: el matrimonio y las relaciones sexuales. En el plano del primer vector, tan sólo están implicados en función de la forma con que se plantea la realización del Reino de Dios: si se considera éste como inmediato y de orden espiritual, lo mejor es consagrarse totalmente a la acogida de su llegada por medio de una vida de abstinencia. Si no, se mantienen implícitamente los principios y las disposiciones de la sociedad judía de entonces. La visión dualista que impregna aún más su marca en el plano del segundo vector (el vector filosófico) y refuerza la corriente platónica ya predominante, favorece una concepción en la que las relaciones entre hombres y mujeres deben ser a imagen de los desposorios místicos entre Cristo y su Iglesia: serán pues (o deberán ser, pues una es la concepción ideal que se elabora en esos momentos, otra la formulación jurídica y otras las prácticas)[26] la marca de un amor recíproco atestiguado por un matrimonio uno (fidelidad recíproca), unido (o indisoluble: nada de divorcio) y único (nada de volver a contraer matrimonio).

En el tercer plano, el de la romanidad, esa concepción mística y elevada del matrimonio será redefinida en el sistema jurídico, que no puede ser otro que el de personas de clase libre, el de ciudadanos, los únicos que pueden contraer matrimonio entre ellos, el *conubium*. No se tendrán en cuenta otras formas que no sean los *iustae nuptiae* o el *matrimonium iustum;* esas otras formas son: el *concubinatus* (vínculo entre ciudadano y esclava) o el

[26] **Esos tres planos no son simultáneos: a veces, siglos enteros separan su conjunción, sin que ésta jamás se realice plenamente ni se consiga.**

contubernium (vínculo entre esclavos). El matrimonio entre todos los cristianos, incluidos los que son esclavos, o que carecen de ciudadanía romana, se incluirá según el modelo del *matrimonium iustum,* desde las formas según las cuales se contrae el matrimonio hasta la finalidad del matrimonio, pasando por las condiciones requeridas o los impedimentos, en particular los que están vinculados con la parentela o la afinidad. Se rechazarán las disposiciones o prácticas que no están en conformidad con el discurso elaborado en las etapas anteriores (el matrimonio romano no conoce ni el vínculo indisoluble ni la fidelidad). Por contra, se reforzarán y consagrarán por el derecho los aspectos del *matrimonium iustum* que mejor se ajusten al ideal que es la unión de Cristo con su Iglesia: la monogamia, la exclusión del adulterio, el intercambio de los consentimientos como acta de contrato, la procreación como finalidad exclusiva del matrimonio *y* de las relaciones sexuales[27].

Ultimo ejemplo: la Iglesia. Es la asamblea de los cristianos (creyentes que esperan la salvación de Dios = primer plano); es la asamblea de aquellos cuya creencia viene definida por una teología muy elaborada de la revelación (= segundo plano que engloba y define al primero); es la institución eclesiástica que define teológicamente y gestiona concretamente el acceso de sus miembros a la salvación de Dios (= tercer plano, que engloba y define los dos anteriores). Así, podríamos enumerar los ejemplos hasta el infinito. Cada vez, la realidad se definirá por cada uno de los tres vectores primarios de la *religio romana christianaque y* en el mismo orden jerárquico y envolvente.

Para terminar, dos observaciones merecen subrayarse aquí. La primera —que cruza todas las etapas y que cada vez encuentra

[27] **Sobre el matrimonio y la sexualidad en la época antigua del cristianismo, véase en particular Paul Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain»,** *Annales ESC,* **1978, págs. 35-68, y «Les noces du couple romain»,** *L'Histoire,* **num. 63, enero de 1984, págs. 47-51; Charles Munier,** *Mariage et virginité dans l'Église ancienne* **(siglos i-iu) Berna-Frankfurt am Main-Nueva York-Paris, Peter Lang, 1987; y en la época de la Edad Media, Jean-Louis Flandrin,** *La Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements,* **Paris, Seuil, 1981; Jacques Le Goff,** *L'Imaginaire médiéval,* **cap. «Le refus du plaisir, Paris, Gallimard, 1985, págs. 136-148.**

nuevas bases— se refiere a la epistemología de la revelación. Ésta, contrariamente a la epistemología filosófica o sabia, es la atribución a la divinidad y no al hombre del origen de la verdad. En el ámbito judío, esa concepción tiene una fuerte connotación impersonal. Dios, *Yahvé,* es ante todo enunciado como una «persona» que se dirige al hombre para interpelarle y realizar una alianza con él. Podemos invertir el versículo del Génesis y decir de igual forma que Dios es a imagen del hombre. En el mundo filosófico griego, Dios se transforma en *Theos,* un «principio», el primero sin duda, pero principio. En el mundo latino, finalmente, donde, como escribe G. Dumézil, «la propia religión no es más que una parte de la administración pública», Dios, *Deus,* es la figura misma de lo instituido.

Sin duda, cada creyente cristiano comprende a Dios con la proximidad y la distancia que invitan a mantener y a respetar tanto la tradición semítica como la tradición griega. Es el Dios *Dominus:* «El Creador es llamado creador en relación con sus criaturas como el amo es llamado amo en relación con sus sirvientes», dirá san Agustín[28]. La historia (semítica y filosófica) del mundo *a Deo conditore* («desde Dios como fundador-fundamento») se repite como el modelo de una historia *ab Urbe condita* («desde la fundación de Roma»). El hecho de que, a partir del sistema de la proclamación de las Escrituras, la lectura de la Palabra de Dios, sobredeterminada como verdad filosófica en el ámbito griego, se vea acaparada en el ámbito romano por la autoridad institucional, permitió ciertamente al movimiento cristiano mantenerse, e incluso reforzarse frente a todas las fuerzas centrífugas y de desmembramiento, pero sin dar nunca, por definición, una respuesta definitiva a la cuestión de lo verdadero.

A este acaparamiento por la institución de la epistemología de la Revelación, se opone, no obstante —segunda observación con

[28] **La cristiandad medieval dará su plena medida a esa concepción de Dios, como lo muestra Jacques Le GofF, en** *La Civilisation de l'Occident médiéval,* **París, Arthaud, 1964, págs. 197-205. Véase igualmente Jean-Paul Resweber, «La pensée médiévale»,/«Joseph Doré (dir.),** *Les Chrétiens et leurs doctrines,* **Estrasburgo, CERIT, París, Desclée, 1987, págs. 101-170, en particular el capítulo III, «L'institution médiévale du discours chrétien».**

la que terminamos— lo que determinó fuertemente cada una de las etapas anteriores y que permanece activo en el sistema final. En efecto, sea cual fuere el dominio de la institución sobre el dato cristiano, la *retigio romana christianaque* propone, como corazón del mensaje, el mensaje evangélico, que es un cuestionamiento de las instituciones, incluidas las religiosas. La institución eclesiástica ha compuesto un Derecho canónico. Pero lo que los fieles entienden (más que leen, al menos en la tradición católica) son los evangelios. La proclamación escrituraria nunca se ha suprimido. Lo que se da como ejemplo es realmente al Jesús de los evangelios.

Por otro lado, las definiciones conciliares no pueden ahogar el cuestionamiento filosófico que implican. La elaboración teológica de la fe hará surgir constantemente la cuestión de la verdad, de su origen y de sus condiciones de elaboración. Incluso la cuestión de la existencia de Dios será una cuestión siempre debatida. La organización materializada que forma la *religio romana christianaque* contiene en ella misma su propio cuestionamiento diacrítico: *las fuerzas gracias a las cuales se mantiene y se estructura son las mismas que las que la ponen en entredicho y la someten a que se justifique permanentemente*. Desde su constitución, lleva en sí misma el principio de laicidad, desde el momento en que ha retirado al «laico» el poder de decidir sobre lo verdadero por sí mismo para reservarlo a la élite dirigente, al «clero».

Por su nombre, la *cathedra* (el «asiento») en la que se sienta el obispo para ejercer su poder de jurisdicción acoge y asume la función del profesor (la *cathedra* es la «silla» del profesor) y la del homileta (la «cátedra» o «silla» de Moisés)[29]. Quiere esto significar

[29] **Disponemos de un interesante ejemplo de escenificación sobre el encaje de las tres** *cathedrae* **en la** *Unidad de la Iglesia* **de san Cipriano. Cipriano es el obispo titular de Cartago, pero, al día siguiente de la persecución, su poder se ve cuestionado. Por otro lado, han sido elegidos incluso varios obispos. Cipriano toma la palabra y, en su discurso, encaja una verdadera proclamación escrituraria, que conlleva un texto escriturario (la entrega de las llaves de la Iglesia a Pedro) y su homilía. Cipriano gana y vuelve a la dirección de su Iglesia. Para un análisis de este ejemplo, véase Maurice Sachot, «De la tradition de l'Écriture à l'écriture de la Tradition. De** *Mt* **16,18-19 au** *De Ecclesiae catholicae unitate, saint Cyprien, c. IV»,* **en J.-M. Aubert y cols.,** *Du Texte à la parole,* **Paris, Beauchesne, col. «Le point théologique», num. 40, 1982, págs. 11-40.**

que las lógicas de sobredeterminación y de distinción no caracterizan sólo a las instituciones. Si bien es verdad que se caracterizan sobre todo en ese plano, es quizás porque residen inicialmente en el propio corazón del cristiano, sea cual fuere su lugar o su función en la Iglesia: obispo, clérigo, laico o religioso. El enunciado de la profesión de fe, llevado por un *credo,* «creo», suspende su certeza de una primera duda. Ya hemos evocado las tensiones que se cruzan en la personalidad de san Agustín y que hacen de él, con razón, la figura emblemática del Occidente cristiano. Si su fe en la religión cristiana como forma eclesiástica institucional le permite escribir *La Ciudad de Dios,* el debate interior que implica la adhesión personal a la fe definida por esa institución le inspira también otra obra maestra de la literatura, como son sus *Confesiones,* que se abren sobre este grito del corazón: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón no encuentra reposo hasta que por fin descanse en ti» *(«fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, doñee requiescat in te», Confesiones,* I, 1,1).

BIBLIOGRAFÍA

BENVÉNISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* t. 2, *Pouvoir, droit, religion,* Paris, Minuit, 1969, págs. 265-279.

BOUILLARD Henri, «La formation du concept de religion en Occident», *in* Charles Kannengiesser y Yves Marchasson, *Humanisme et christianisme. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris,* Paris, 1976, págs. 451-461.

BROWN Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive* (trad. fr. de *The Making ofi Late Antiquity,* Harvard University Press, 1978, por Aline Rousselle, Prefacio de Paul Veyne), Paris, Gallimard, 1983.

CALDERONE Salvatore, «Supertitio», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Berlín-Nueva York, t. II, 1972, págs. 337-396.

CLÉVENOT Michel, *Les Hommes de la fraternité,* vol. II, *Les Chrétiens et le pouvoir,* Paris, Nathan, 1981.

DANIÉLOU Jean, *Les Origines du christianisme latin,* Paris, Cerf, 1978.

DAVENSON Henri *(alias* Marrou Henri-Irénée), *Fondements d'une culture chrétienne,* Paris, 1934.

DODDS E. R., *Les Grecs et l'irrationnel,* traducido del inglés por Michael Gibson, Paris, Flammarion, 1977 (original: *The Greeks and the Irrational,* Berkeley (EEUU), University of California Press, 1959).

DUMÉZIL Georges, *La Religion romaine antique,* Paris, Payot, 1966.

FATVRE Alexandre, *Les Laïcs aux origines de l'Église,* Paris, le Centurion, 1984.

— *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne,* Paris, Cerf, 1992.

FONTAINE Jacques y PIETRI Charles (dir.), *Bible de tous les temps,* t. II, *Le Monde latin antique et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1985.

GAILLARD Jacques, *Rome, le temps, les choses,* Paris, Actes Sud, 1995.

GRODZYNSKI Denise, «Superstitio», *Revue des études anciennes,* 76, 1974, págs. 36-60.

JACQUES François-**ScHEiD** John, *Rome et l'intégrtation de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C,* t. I, *Les Structures de l'Empire romain,* Paris, PUF, «Nouvelle Clio», 1990.

JANSSEN L. F., «*Superstitio* and the persécution of rhe christians», *Vigiliae Christianae,* 33, 1979, págs. 131-159.

LE GOFF Jacques, *La Civilisation de ¿'Occidente médiéval,* Paris, Arthaud, 1964.

LEHMANN Yves, *La Religion romaine,* Paris, PUF, col. «Que sais-je»?, 1981.

MCSCHANE Ph. A., *La Romanitas et le pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques,* Tournai, Desclée er Cie; Montréal, Bellatmin, col. «Recherches. Théologie», 24, 1979.

MESLIN Michel, *Le Christianisme dans l'Empire romain,* Paris, PUF, 1970.

MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne, (Ier-IIIe siècles),* Berna-Fráncfort del Meno-Nueva York-Paris, Peter Lang, 1987.

NOUAILLAT René, *Saints et Patrons,* Les Belles Lettres, 1989.

— «Esclave, serviteur, moine. Structures de dépendance à Lérins au début du Ve siècle», en Jacques Annequin y Marguerite Garrido-Hory, *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance,* Annales littéraires de l'Université de Besançon, 534, Paris, Les Belles Lettres, 1994, págs. 241-266.

RESWEBER Jean-Paul, *L'Institution. Métaphores, stratégies et méthodes d'analyse,* Estrasburgo, CEFEA, 1989.

— «La pensée médiévale», en Joseph Doré (dir.), *Les Chrétiens et leurs doctrines,* Estrasburgo, CERIT, Paris, Desclée, 1987, págs. 101-170, particularmente cap. III, «L'institution médiévale du discours chrétien».

SACHOT Maurice, «De la tradition de l'Ecriture à l'écriture de la Tradition. De Mt 16,18-19 au De Ecclesia catholicae unitate, saint Cyprien», c. IV, en Jean-Marie Aubert y cols., *Du texte à la parole,* Paris, Beauchesne, col. «Le point théologique», núm. 40, 1982, páginas 11-40.

— «Comment le christianisme est-il devenu *religion»,* Revue des sciences religieuses, t. 59, 1985, págs. 95-118, texto reeditado bajo el título «Christianisme antique et catégories historiques», en René Heyer, 1989, *L'Institution de l'histoire,* 1, *Fiction, ordre, origine,* Paris, Cerf/CERIT, 1989, págs. 13-36.

— «Aux origines d'un clivage ancien» número temático Le *Mariage: du droit au fait* de la *Revue de droit canonique,* Estrasburgo, Université des Sciences humaines de Estrasburgo, t. 40, 1990, págs. 63-75.
— *«Religio/Superstitio*. Histoire d'une subversion et d'un retournement», *Revue d'histoire des religions,* CCVIII-4/1991, págs. 355-394.
— «L'argument d'autorité dans l'enseignement theólogique au Moyen Âge: les grandes étapes d'une évolution (xie-xuie siècles)», en Olivier Reboul y Jean-François Garcia (dir.), *Rhétorique et Pédagogie,* Cahiers du Séminaire de philosophie, 10, Estrasburgo, PUS, 1991, págs. 111-153.
SCHEID John, «Les religions», *in* François Jacques y John Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C,* t. 1, *Les Structures de l'Empire romain,* Paris, PUF, «Nouvelle Clio», 1990, **pagi**nas 111-128.
— *Religion et piété à Rome,* Paris, La Découverte, 1985.
TURCAN Robert, *Religion romaine,* t. 1, *Les Dieux, y* t. 2, *Le Culte,* Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, E. J. Brill, 1988.
VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne,* Paris, Seuil, 1990.

CONCLUSIÓN

La historia de la constitución del cristianismo occidental no termina con su latinización al límite entre los siglos n y ni. No obstante, podemos reconocer que el tipo de organización según el cual se elabora en esos momentos, tiende a garantizarle una longevidad segura, tanto más cuanto que está inscrito para mucho tiempo en la latinidad. Al permanecer en el mismo espacio cultural y lingüístico, en el mismo *médium* básico, no puede refundarse sobre bases realmente nuevas. Incluso la cristianización que, desde entonces, se ha llevado a cabo en numerosos países a través del mundo a partir del Occidente latino, en Africa, en América, en Asia, no ha dado lugar a una reiniciación y una vuelta como las que constatamos en el momento del paso del judaismo al helenismo y del helenismo a la romanidad. Sólo ha habido adaptaciones superficiales, en particular en relación con la liturgia. Fundamentalmente, es un cristianismo latino el que se ha impuesto. El papa Juan Pablo II podía sin duda declarar el 16 de febrero de 1982, ante la conferencia episcopal nigeriana que «la Iglesia quiere llevar a Cristo y no la cultura de otra raza»; ello no impide que la Iglesia que viene y el Cristo que presenta sean el producto de una cultura. La «inculturación» (es decir, la inserción del mensaje cristiano en una cultura determinada) que el papa Juan Pablo II reconoce como necesaria, no lo es en realidad, puesto que añade: «Debemos mantener el patrimonio idéntico, esencial, constitucional de la misma doctrina de Cristo profesada

por la tradición auténtica y autorizada de la única y verdadera Iglesia.»

Finalmente, el cristianismo de los países conquistados a la fe se piensa y se proclama siempre en latín. Las lenguas modernas sólo son «vectores externos», lenguas de traducción[1]. La única refundición real del cristianismo que podemos constatar en Occidente desde su latinización fue debida a la emergencia de los protestantismos, particularmente el luterano y el calvinista, en el siglo xvi. Sin duda, podemos considerar esa refundición como parcial y no total. Si, como en el pasado, el idioma ocupa una función determinante, de un lado, el contexto cultural no está totalmente en ruptura con el anterior (sigue siendo siempre el contexto latino)[2]; de otro lado, el nuevo enunciado que se hace del discurso cristiano no está plenamente en la figura de la homilía, puesto que se da, dentro de un gesto de vuelta a los orígenes, como un comentario de las fuentes anteriores, la Biblia y los Padres, que siguen perteneciendo, en su mayor parte, a la cultura occidental.

[1] **La clausura de la lengua latina fue llevada a cabo por el concilio de Trento que, por el decreto del 5 de abril de 1546, declaraba que «es la edición antigua y vulgata, aprobada por el largo uso de la Iglesia misma durante tantos siglos, que ella misma debe ser considerada como auténtica en las lecciones, discusiones, predicaciones y exposiciones públicas, y que nadie puede tener la audacia o la presunción para rechazarla bajo ningún pretexto». Sabemos que la mayor parte de los textos que sirvieron de discusión durante el concilio Vaticano II (1962-1965) fueron concebidos en lenguas vernáculas, entre ellas el español. De ahí quizás el espíritu de novedad que sopló sobre los trabajos. La retroversion que se hizo en latín, muestra no obstante que las lenguas modernas no fueron o no pudieron ser plenamente «vectores internos».**

[2] **Para Lutero, por ejemplo, el latín no se abandona en beneficio de lenguas vernáculas para la lectura y la interpretación de la Escritura. Se refuerza incluso con el griego y el hebreo: «Quien quiera ser testigo sin recurrir a la ayuda del latín, del griego y del hebreo, y quisiera hacerlo únicamente a partir de su lengua materna, ése cometería cantidad de errores. Pues yo mismo he experimentado hasta qué punto las lenguas contribuyen por encima de todo a una clara comprensión de la Escritura santa»** *(WA,* **11, 455.30-34, citado por Gottfried Hammann, «Martin Luther y el latín», in Knoepfler (textos recogidos y editados por),** *Nomen Latinum (Melanges André Schneider),* **Faculté de Lettres de Neuchátel, Ginebra, Librería Droz SA, 1997, pág. 339).**

El recorrido que hemos hecho en la constitución del cristianismo occidental latino va de Jemsalén a Roma pasando por Atenas, «las madres patrias», según el hermoso título de una obra de Jean-Marie Paupert[3]. Sin duda, ese recorrido está muy lejos de reflejar la infinita complejidad de la historia, sus contradicciones y sus incoherencias. Pero ese no era su objetivo. Éste consiste en invitar a revisar en profundidad la manera en que seguimos considerando habitualmente ese período histórico, así como las categorías conceptuales según las cuales lo planteamos. Al sacar a la luz las matrices y los vectores que han acompañado al movimiento cristiano, invita a escribir una historia nueva.

Inicialmente, lo que ya calificábamos de cristianismo no era otra cosa que el judaismo. La estructura estructurante que permitió su emergencia era enteramente judía. Fue su actualización y su historización, la afirmación de que la homilía se había convertido en un hecho histórico, lo que, al provocar un vuelco del modelo, permitió que el mismo se volviese otro. En la segunda fase, en el espacio definido por el helenismo, el *médium* que provocó una redefinición del cristianismo fue el de «escuela de filosofía». Pero, en ese momento, el judeo-cristianismo, al igual que la filosofía, eran uno y otra discursos e instituciones sólidamente constituidas. Ya que sus andaduras eran diametralmente opuestas, el conflicto era inevitable y sólo pudo terminar con el dominio de uno sobre otro. Ambas formas de dominación existieron ampliamente en el transcurso del siglo n. Finalmente, gracias al referencial que constituía la proclamación escrituraria dominical, es decir, gracias a la reanudación de lo adquirido en la etapa anterior —si es que podemos hablar así—, se constituyó una corriente que integró y sometió a la filosofía, permitiendo a esa forma de cristianismo constituirse en «teología», es decir, en discurso de fe elaborado y racionalmente argumentado.

En esa perspectiva, la andadura filosófica, invertida en andadura de fe, se vació de su sustancia. Dicha corriente, cuando el cristianismo formuló su discurso en latín —con Tertuliano en los últimos años del siglo n— ya se había latinizado gracias a la en-

[3] *Las Mères patries,* **Grasset, 1982.**

trada que le ofrecía la categoría de «religio». Ésta, contrariamente a la de la «escuela de filosofía», no era ella misma una matriz fuerte: pero se presentaba como el pórtico que abría sobre lo instituido romano, sobre el poder institucional que representaba la *cintas romana*. Al calificar al cristianismo de *religio,* Tertuliano operaba un verdadero golpe maestro que permitió al cristianismo pensarse, como pudo hacerlo anteriormente el judaismo palestino, en categorías institucionales, convertirse en la forma de ***autos romana*** y hacer de las instituciones de ésta la actualización terrestre de la *ciuitas Dei*. *Religio* ya no tuvo sólo como función principal la de envolver simbólicamente las instituciones romanas: designaba desde entonces una fe personal (primera etapa) elaborada teológicamente (segunda etapa) que se realiza en una institución social y política (tercera etapa), que, en compensación, determina la teología que, ella misma, determina a la persona. Las tres estructuras principales que presidieron, según nosotros, a la formación del cristianismo de los dos primeros siglos en Occidente, no se situaron en el mismo plano. Cada una tuvo una función diferente. Ninguna desapareció realmente en el transcurso de la siguiente etapa, sino que, por el contrario, fue integrada para formar, al final, en la latinidad, una unidad organizacional original, mostrando así que «el resultado de un proceso de transmisión carece de los caracteres del mensaje inicial»[4].

Otra consecuencia que podemos sacar de este recorrido se refiere a la noción de «religión» y al uso que puede hacerse. Desde ahora, está claro que esa noción no podría definir al cristianismo antes de que éste no le dé su propia definición a finales del siglo **II**. Y podemos desear que el levantamiento de este anacronismo que sigue pesando sobre la historia de los orígenes cristianos —incluso cuando se quiere aflojar la tuerca clasificando al cristianismo en la categoría de las sectas o de las religiones misteriosas— permitirá una renovación sensible de esta historia. Ni la visión monolítica del cristianismo en su forma católica, ni la visión desgarrada del cristianismo en sus versio-

Régis Debray, *Transmettre,* **ob. cit., pág. 49.**

nes protestantes[5] —para limitarnos a dos Iglesias que, en la cultura occidental, determinan las ideologías que presiden tanto a las lecturas cristianas de los orígenes como a las lecturas sabias y universitarias— ya no pueden servir de referencia. Todo ello hace que nuestras representaciones sufran un vuelco y que se pongan en entredicho muchos trabajos sobre los orígenes del cristianismo. A éstos se les podría aplicar el juicio que, al final de su estudio sobre *Le Commentaire de VÉcriture chez Philon d'Alexandrie,* hacía V. Nikiprowetzky en relación con muchos trabajos de Filón:

«Sean cuales fueren el reconocimiento y el respeto que sentimos hacia grandes intérpretes de Filón, creemos que a partir de ahora ganaríamos mucho utilizando sus trabajos como minas de información y de exégesis de detalle, que lo son realmente y no dejarán de serlo durante mucho tiempo, pero sin olvidar que los caminos que tuvieron el mérito y valor de explorar son, en relación con un estudio de Filón, caminos sin salida» (pág. 241).

Está igualmente claro que, si es específica del cristianismo latino occidental, y, más precisamente, en la forma católica de ese cristianismo, la definición corriente de «religión» no cabría ofrecer un abanico de conceptos para analizar, clasificar y jerarquizar todo lo que catalogamos bajo ese término. Jean-Pierre Vernant, tratando de definir la «religión» griega de la época arcaica y clásica —ya que es mediante esos términos que designamos esa realidad griega—, tuvo que comenzar desechando el modelo ca-

[5] **Ambas posiciones son «dogmáticas». No lo es sólo la tesis católica. La tesis desarrollada por Walter Bauer, en su libro titulado** *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* **que se publicó en 1934, tesis que volvía a poner en entredicho la prioridad de la ortodoxia sobre la heterodoxia, era igualmente dogmática. La última obra de Étienne Trocmé,** *L'Enfance du cristianisme,* **de la que hemos subrayado los méritos, lleva la marca de «dogmas» protestantes: ello se manifiesta en particular mediante una escritura de la historia en apariencia caótica, sin líneas directrices, como si ésta dependiese únicamente de la gracia. Esta concepción en apariencia «dogmática» de la historia ilustra perfectamente por otro lado el gran surgimiento de las «sectas» protestantes comparado con el monolitismo católico.**

tólico que ahoga implícitamente la noción de religión. Por ello, abre el primer capítulo con una enumeración de rasgos que, a partir del modelo católico, se espera encontrar y que están ausentes: revelación, profeta, mesías, dogma, casta sacerdotal, clero especializado, Iglesia, libro sagrado, *credo*...[6]

Si esos rasgos son específicos de una religión determinada, su ausencia no cabría invocarse para recusar a la realidad así designada la calificación de religión. Pero con la condición de dar una vuelta atrás sobre la noción, como lo hace Jean-Pierre Vernant, al no considerar la religión católica como la que mejor realiza lo que debería ser toda religión, que en ella se halla realizada la imagen ideal de la noción de religión, y, por consiguiente, que puede servir de modelo, sin que se nombre específicamente, para describir y calibrar al resto de las religiones. La noción de «Iglesia», por ejemplo, es importante en la religión católica. Las tres expresiones: «religión católica», «Iglesia católica», e incluso simplemente «Iglesia» son además totalmente permutables. El resultado es que se habla de «comunidad judía» o de «comunidad musulmana», por ejemplo, como si fuesen Iglesias. Igualmente, la teología figura entre las principales componentes de la religión cristiana. Toda religión, en consecuencia, deberá comportar una construcción intelectual, que será obligatoriamente analizada en términos de teología. La adhesión personal, finalmente, la fe, es otra componente destacada de la religión católica, a pesar de que el bautismo de los niños haya enmascarado, con el tiempo, la conversión que esa adhesión implicaba.

La veracidad de toda religión será pues sometida a la existencia y a la medida de la fe que propone. El predominio del modelo de la religión católica, al mismo tiempo que su no pertenencia, son tales que han conducido a descalificar, por el hecho mismo de llamarlas «religiones» —es decir, «supersticiones» porque no son la religión verdadera—, realidades que hubieran podido ser calificadas de otra manera. Es lo que ocu-

[6] **Jean-Pierre Vernane** *Mythe et religion en Grèce ancienne,* **Paris, Seuil, 1990, pags. 21-22.**

rre, por ejemplo, en relación con la mayor parte de las filosofías: no son filosofías, sino —falsas— religiones, supersticiones que no merecen que uno se detenga en ellas. Incluso el judaismo —y la actuación de Jesús— se clasifican de inmediato en la categoría de religión. Como filosofía, sólo existe la griega. ¿Pero qué valor tiene ese privilegio que se le otorga? ¿Es porque ya carece de autonomía por lo que ha sido reducida a la categoría de sirvienta de la teología? El uso de la noción de religión presenta pues un caso extraño desde el punto de vista epistemológico: la religión no se define a partir de los rasgos esenciales comunes a las realidades reconocidas como religiones. Es un caso de especie (la religión católica) la que ofrece esos rasgos esenciales.

¿Sería necesario recordar al lector, al finalizar este trabajo de desconstrucción histórica, que nuestra perspectiva ha sido ante todo la de un mediólogo? Frente a la doctrina constituida de los cristianos, y que se presenta ante nosotros como un todo autónomo, desplazamos nuestra «atención de los contenidos de significados literales hacia los marcos de administración de la creencia en esos mismos contenidos», subordinando «para ello los enunciados a los *modos de enunciado* y a las *instancias enunciantes*»[7]. Rompiendo con una concepción generalizada, hemos considerado que la transmisión está constituida ella misma de la elaboración del mensaje. No hay inversión de la relación: el *médium* no precede al mensaje. Ambos se elaboran a la vez. No obstante, debido a que no son creaciones *ex nihilo,* que sus relaciones se inscriben en la historia, siempre hay repetición de *médiums* y de mensajes ya constituidos. Pero esa repetición no es nunca una pura reconducción: los *médiums* son profundamente transformados por el nuevo mensaje que transmiten al igual que los mensajes lo son al mismo tiempo para el nuevo *médium* que les lleva.

Semejante perspectiva ha permitido evidenciar el papel fundamental que desempeñan tfes *médiums* destacados en la consti-

[7] Régis Debray, *Transmitiré,* ob. cit., pág. 163-

tución del cristianismo de los orígenes: la proclamación escrituraria en el ámbito judío —lo que permitió ver que era igualmente central en la construcción teológico-filosófica de Filón de Alejandría—; la «escuela de filosofía» *(hairesis)* en el espacio helenístico; la *«religio»,* finalmente, y la *ciuitas* que esa implica en el espacio latino. Permitió igualmente poner de relieve el papel desempeñado por los vectores culturales y de lenguaje, para que aparezca una nueva sobredeterminación entre *médium* y mensaje. La distinción que hemos tenido que hacer entre «vector interno» y «vector externo» permite, creemos, comprender mejor el paso de un sistema médium-mensaje a otto sistema médium-mensaje; dicho de otro modo, del paso de configuración judía al judeo-cristianismo, después, del judeo-cristianismo al heleno-cristianismo, y finalmente, del heleno-cristianismo al latino-cristianismo.

Un vector se dice «interno» cuando un mensaje ya constituido se ve transformado por un vector que no era anteriormente constitutivo de ese mensaje, pero que ha terminado siendo integrado hasta el punto de ser considerado por los que llevan el mensaje como que forman parte de ello: así ocurre con la proclamación sinagogal en el medio judío palestino y helenístico. Esta no era primaria en la constitución de la realidad judía. Ocurre otro tanto con la filosofía griega, tanto para Filón como para los helenistas cristianos. Pero, a menudo, antes de ser «interno», el vector es «externo»: es la lengua o estructura de traducción del mensaje. Es sólo el soporte de un mensaje de pensamiento en el otro *médium*. Pero si ese vector es «interno» a la cultura del auditor, y éste se adueña del mensaje, esa interioridad conduce a una escucha nueva del mensaje, y su reelaboración a una nueva configuración. La filosofía griega, por ejemplo, era un «vector externo» para los judío-cristianos que pensaban el mensaje «a partir» del vector de la judaidad. Pero era un «vector interno» para los heleno-cristianos que pensaban el dato cristiano «a partir» de la cultura griega, la suya.

A diferencia de otros enfoques, de gran utilidad por supuesto, pero que dejan entera la cuestión de la identidad profunda del cristianismo, porque sólo la abordan en relación con una u otta de sus componentes, el enfoque mediológico permite instalarse

en el corazón mismo del mensaje que constituye, tratando de captar cómo se elabora, se transmite y se transforma. Nuestro deseo es que otros sigan nuestros pasos y contribuyan a renovar nuestra mirada en relación con un período que fue, más que cualquier otro, determinante para nuestra historia y para la constitución de la cultura occidental, porque pone constantemente en tensión la lógica del mismo y del otro.

BIBLIOGRAFÍA

MEDIOLOGÍA

DEBRAY, Régis, *Le Pouvoir intellectuel en France,* París, Ramsay, **1979.**
— *Le Scribe,* París, Grasset, **1980.**
— *Cours de médiologíe générale,* París, Gallimard, **1991.**
— *Vie et mort de l'image, une histoire du regard en Occident,* Paris, Gallimard, **1992.**
— *L'État séducteur, les révolutions médiologiques du pouvoir,* Paris, Gallimard, 1993.
— *Manifestes médiologiques,* Paris Gallimard, **1994.**
— *Transmettre,* Paris, Odilo Jacob, **1997.**
— (dir.), *Les Cahiers de médiologie,* Paris, Gallimard:
  — núm. **1**: La Querelle du spectacle.
  — núm. 2: Qu'est-ce qu'une route?
  — núm. 3: Anciennes nations, nouveaux réseaux.
  — núm. 4: Pouvoirs de papier.

SOBRE EL CONJUNTO DEL PERÍODO TRATADO

BLANCHETIÈRE François, «Le christianisme primitif», *Mythes et croyances du monde entier,* t. II, *Le Monothéisme,* Paris, Lidis-Brepols, **1985,** págs. **194-251.**
NOUAILHAT René, *Les Premiers Christianismes,* Paris, Errance, **1988.**
— *La Genèse du christianisme, De Jérusalem à Chalcédoine,* Paris, Cerf-

CRDP Franco Condado, col. «Histoire des religions», nueva edición, revisada y aumentada, 1997.

— «L'opérateur christologique. Dix thèses pour une problématique», *Dialogues d'histoire ancienne,* 11, (1985), págs. 607-635.

PAUPERT Jean-Marie, *Les Mères patries,* Paris, Grasset, 1982.

SACHOT Maurice, «L'Antiquité chrétienne», *in* DORÉ Jacques (dir.), *Les Chrétiens et leurs doctrines,* Paris, Desclée, 1987, págs. 13-97.

SANDERS E. P., *Jewish and Christian Self-Definition,* vol. I, *The Shaping of Christianity in the Second and Thurd Century,* Londres, SCM Press, 1980.

SANDERS E. P. BAUMGARTEN A. L. y MENDELSON A., *Jewish and Christian Self-Definition,* vol. II, *Aspects ofjudaism in the Greco-Roman Period,* Londres, SCM Press, 1981.

SIMON Marcel y BENOÎT André, *Le Judaïsme el le christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin,* Paris, PUF, 1968 (4.ª edición 1994).

TROCMÉ Etienne, «Le christianisme des origines au concile de Nicée», *in* Henri-Charles PUECH (dir.) *Histoire des religions»,* Paris, Gallimard, 1972, vol. 2, págs. 185-363.

BREVE BIBLIOGRAFÍA EN ESPAÑOL

BARDY Gustave, *La conversión al cristianismo en los primeros siglos,* Madrid, Encuentro, 1991.

COLLI Giorgio, *La sabiduría griega,* traducción de Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 1995.

DOOD C. H., *El fundador del cristianismo,* Barcelona, ed. Herder, 1984.

FRAIJÓ Manuel, *El cristianismo. Una aproximación,* Madrid, Trotta, 1997.

HARTMUT Stegemann, *Los esenios, Juan Bautista y Jesús,* Madrid, Trotta, 1996.

MEEKS Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo,* trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sigúeme, 1988.

MITRE Emilio, *Judaismo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico,* Madrid, Itsmo, 1980.

MURY Gilbert, *Cristianismo primitivo y mundo moderno,* Ediciones 62.

PINERO Antonio (editor), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I y II. Tratados filosóficos y cosmológicos,* Madrid, Trotta, 1997 y 1998.

SANTERO J. M., *El cristianismo primitivo,* Madrid, Akal, **1990.**

SANVENERIO Joseph Andrés de, *El cristianismo antiguo,* Madrid, Centro de Estudios Históricos, **1988.**

SCHILLEBEECKX Edward, *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad, **1981.**

SIMÓN Jesús, *El cristianismo. Orígenes, siglos I-PV*. Sevilla, **1988.**

SOBRINO Jon, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas,* Madrid, Trotta, **1998.**

SORDI Marta, *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid, Encuentro, **1988.**

TREBOLLE BARRERA Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción al estudio de Li Biblia,* Madrid, Trotta, **1998.**

— *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán,* Madrid.Trotta, **1998.**

TUÑÍ VANCELLS Josep O., *Las comunidades jodnicas,* Bilbao, Desclée de Brouwer, **1988.**

VIDAL MANZANARES César, *Eljudeo-cristianismo palestino en el siglo l. De Pentecostés a Jamnia,* Madrid, Trotta, **1995.**

VIDAL Senén, *Las cartas originales de Pablo,* Madrid, Trotta, **1996.**